This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5JI5 V

Mr. *J. F. Lippert*, publisher at Halle, Saxon: prov: Prussia, begs to recommend his extensive stock of new books as well as the catalogues systematically

466.6

Digitized by Google

176.108

Digitized by Google

Digitized by Google

Commentar

über

das Buch Daniel.

Von

Heinrich Andreas Christoph Hävernick,

Licentiat der Theologie.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1832.

Digitized by Google

Digitized by Google

Seinen

theuren Collegen,

Herrn S. R. L. Gaussen,
Herrn J. H. Merle d'Aubigné,
Herrn A. J. L. Galland,
Herrn Wilh. Steiger,

Predigern, Professoren an der theologischen Schule und Mitgliedern des Committés der evangelischen Gesellschaft in Genf,

in der herzlichen und brüderlichen Gemeinschaft eines Glaubens, einer Liebe, einer Hoffnung

gewidmet

vom Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Der Conflikt der verschiedenartigsten Meinungen und Ansichten tritt bei keinem Buche der Vorzeit bis auf den heutigen Tag so lebhaft hervor, als bei den Schriften des alten Testamentes. In den mannigfachsten Formen gestalteten und gestalten sich die Angriffe auf das Wort, das Jehova geredet durch den Mund seiner Propheten und Diener; den buntesten Farbenwechsel tragen die Auslegungen derjenigen an sich, denen That und Wort in der Schrift ein Aergerniß, nicht untrügliche, heilige, beseligende Wahrheit sind; triumphirend zeigt man uns den Fund, den die rüstig fortschreitenden Entdeckungen von Widersprüchen, Ungereimtheiten und Aberglauben gesammelt haben sollen. Seit das verflossene Jahrhundert das Schwungrad des Unglaubens in Bewegung setzte, ist ein wildes Chaos von Bestrebungen entstanden, welche brausenden Wogen gleich eine der andern folgten, aufgeregter noch durch den Felsen, den die Brandung umtobte. Der häufig schon, wie es schien, von den Meereswellen bedeckte und verschlungene Fels hat dennoch Stand gehalten, er, der von jeher Juden und Griechen zum Aergerniß, zur Thorheit wurde; denn die Pforten der Hölle selber vermögen ihn nicht zu überwältigen. Der Kampf der Kirche Christi und der Welt ist

Digitized by Google

ein dauernder, und so oft auch die Streiter, schwache und sündige Werkzeuge in der Hand des Herrn, mit mehr oder weniger menschlichen und fleischlichen Waffen kämpften; dennoch ist der Sieg nie ausgeblieben: ein gewisser, ewiger, glorreicher Triumph wird ihm dereinst nachfolgen. Denn wir haben ein festes, prophetisches Wort, und Himmel und Erde werden vergehen, aber Gottes Wort bleiben in Ewigkeit.

Es ist ein demüthigendes und beschämendes Gefühl, das mich bei dem Anblicke der großartigen Bedeutsamkeit dieses Kampfes ergreift, wenn ich hiemit, wo es die Ehre des Sohnes Gottes oder die Anbetung des Fürsten der Welt gilt, das winzige Scherflein vergleiche, das ich jetzt darzubringen mich unterwinde. Dennoch lege ich es getrost zu den Füssen dessen nieder, der auch die geringe Gabe der Witwe mit gnadenvollem Blicke anschaute. Ich habe gegeben, was ich konnte; er ist es allein, der auch dazu die Kräfte und das Gelingen mir verlieh. — Die Zeit mit ihren Vorurtheilen zu bekämpfen, ihren gerechten Bedürfnissen und Anforderungen möglichst entgegen zu kommen, vor allem aber, die Schrift im Geiste der Schrift zu erklären, war mein Bestreben, mein Ideal; in wie fern ich ihm nachgekommen, mag billige Beurtheilung entscheiden.

Seit ich die feste Ueberzeugung gewann, daß das Buch Daniel ein Werk des Propheten sey, und in ihr durch anhaltendes Studium mich immer mehr bestärkt sah, unternahm ich es, dasselbe auszulegen; nur fester ward durch die Arbeit selbst meine Ueberzeugung, daß einzig und allein von jenem Standpunkte aus eine richtige Auslegung des Ganzen möglich sey. So wird sie, so bereitwillig ich ihre einzelnen Fehler und Mängel zuzugeben bereit bin, doch immer dem Hauptinhalte nach ein Zeugniß dafür seyn, daß, ohne in Ungereimtheit zu gerathen, das Buch als ein autenthisches sich begreifen

Digitized by Google

und verstehen läßt. Schwerlich darf ich solches Eingehen von Seiten jener für Gründe und Thatsachen verschlossenen Menge her erwarten, die ihrer Gesinnung in dem bachantischen Getobe: „frommer Betrüger" — „Geschöpf der Dichtkunst" — „albernes Mährchen" eben so gerne Luft als wenig Ehre macht, — wie noch im J. 1830 der Verf. der „kritischen Geschichte der Religions-Ideen des A. T." (Th. II, S. 536. 541. 542.); — ich glaube aber hier fest an das Wort, daß, die da sind in den gräulichen Zeiten der letzten Tage Menschen von zerrütteten Sinnen und untüchtig zum Glauben, es die Länge nicht werden treiben, sondern ihre Thorheit wird offenbar werden (2 Timoth. 3, 8. 9.). — Die Geschichte unsers Buches ist eine wahre, aber wunderbare; das Streben derer, die gerne das wunderbare Gewand herunterreißen möchten, ist eben so nichtig, als das, alles für Lug und Trug zu erklären; bei beidem wird nichts besseres an die Stelle des Alten gesetzt, als Hirngespinnste und Phantome. Die Orakel sind von besonderer Schwierigkeit; hier ist von den divergirendsten Seiten her vielfach in der Erklärung gefehlt worden. Orakel sind Räthselsprüche, und sie wollen gedeutet, geschauet seyn. Aus den beengenden Fesseln der Gegenwart muß hier der wahre ἐξηγήτης mit dem προφήτης heraustreten, und das bedeutsame Wort nachhallen lassen in seinem Innern, daß beide in Einem Geiste fühlen, ergreifen, schauen. Intuitive Lehrart erheischt durchaus ihr angemessene Deutung. Sollte hier die Auflösung und Verknöcherung in abstrakte Formeln einer trockenen Schulsprache genügen? Sollte es Gewinn seyn, das inhaltschwere, lebendige Wort auf einige Gemeinplätze der dürren Philosophie zu reduciren? —

Dr. Rosenmüllers Commentar kam mir erst zu Gesichte, als ich das Ganze bereits vollendet, und größtentheils hatte abdrucken lassen. Die Methode dieses

Digitized by Google

Buches ist von der meinigen bedeutend verschieden; auch fand ich nach genauerer Einsicht in dasselbe wenig eigenthümliches, sondern fast nur eine Compilation früherer, bekannter Commentare. Ich kann daher den Nachtheil der Nichtbenutzung dieses Werkes nicht so hoch anschlagen, als ich anfänglich erwartete.

So übergebe ich denn diese Schrift dem Publikum, mit dem innigen Wunsche, daß der Herr mein Bemühen segnen möge — Ihnen insonders, theure Brüder, als geringes Zeichen der Liebe, mit der ich zu Ihnen zu eilen im Begriffe stehe — Dir, mein theurer Steiger, zugleich als ein Andenken an die schöne Zeit, da das gemeinschaftliche Streben, zu Dienern des Wortes in der Kirche Christi uns auszubilden uns verband, die Hand im Geiste dir reichend zum festen Bunde für ein ungleich schöneres Streben, ein neues Feld der Wirksamkeit. O daß unsre Hände nimmer erlahmten, daß wir niemals rückwärts schaueten und des Zieles nimmer vergäßen — der Herr aber sey mit uns und unserm Thun, daß immer Sein Name erkannt, Seine Freundlichkeit geschmeckt, und Seine Herrlichkeit auf Erden offenbar werde!

Berlin, im Juni 1832.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Einleitung.

§. 1.

Allgemeine Vorbemerkungen. — Die Zeitumstände des Propheten Daniel.

Die Zeit, in welche uns unsre Schrift versetzt, ist eine für das Bundesvolk überhaupt zu merkwürdige, und für unsern Propheten insbesondere zu wichtige, als daß wir sie stillschweigend übergehen könnten, und nicht vielmehr, zumal durch die Stimmen der Neueren über dieselbe veranlaßt, ein möglichst lebendiges und anschauliches Bild derselben den Augen und Herzen unsrer Leser vorzuführen versuchen sollten. Wir wissen und gestehen es, daß diese Zeit des Jammers und der Trübsal, das erste Wehe, so über Israel kam, und der Fluch Gottes, der auf dem entheiligten Land ruhte, wenig enthält, was des Menschen Herz erfreuen kann, — aber es ist gut, in diese finsteren Tiefen des Elends hinab zu steigen, um den himmlischen Strahl, der hier von oben herab hineinleuchtet, zu gewahren, und an Israels Geschichte, dem Vorbilde für die eines jeden einzelnen, zu lernen das Eine, was Noth ist. Wir müssen uns zu dem Ende zurückversetzen in die Zeit, da Israel durch Mosis Hand das Gesetz Gottes empfieng, da es durch heilige Schwüre beim Auszug aus Aegypten (2 Mos. 24.) und beim Einzug in Kanaan (Jos. 8., vgl. 5. Mos 27.) gelobte, den mit Jehova geschlossenen Bund

Digitized by Google

zu halten, als der Mund des größten Propheten im A. B., beim Nahen der Todesstunde, die Worte des Segens und des Fluches über das versammelte Volk sprach. Wohl kamen die Segnungen über Israel — denn Er ist getreu in seinen Verheißungen —, aber es hallten auch fürchterlich wieder die Flüche gegen die Uebertreter des heiligen Gesetzes, die nicht bloß den Einzelnen, sondern im weissagenden prophetischen Schauen der Zukunft gesprochen, ganz Israel bedräueten, und unter ihnen ragte der eine, der schrecklichste von allen, hervor, der Verlust des heiligen, theuren Landes, an welches alle Verheißungen geknüpft waren, die Verstoßung unter die Heiden, die dem Herrn ein Gräuel waren. „Der Herr" — hieß es — „wird dich zerstreuen von einem Ende der Welt ans andere, ihr werdet euren Feinden als Knechte und Mägde verkauft, ein Hohn, ein Scheusal unter allen Völkern: ihr werdet unsinnig werden, ob dessen, was eure Augen sehen." Noch immer hatte die Langmuth des Herrn gezögert; aber Israel hatte eine eherne Stirne und sein Nacken war wie eine eiserne Ader, und seine Bosheit quoll wie ein Born — so ließ denn der Herr, zwar nicht die drohende Weissagung in ihrem ganzen Umfange erfüllt werden, das stand noch bevor am Ende der Zeiten, — aber doch das Vorbild des dereinstigen gänzlichen Unterganges eintreten, und Israel trank die Hefe des Taumelkelches, den der Herr selbst eingeschenkt: auf den Trümmern Jerusalems jammerte zuletzt noch der Prophet, daß er Wasser genug habe in seinem Haupte, und seine Augen noch Thränenquellen seyen, zu beweinen die Erschlagenen seines Volkes. O! nur auf kurze Zeit besaß dein heiliges Volk das Land — ruft mit Recht Jesaias aus — da plünderten unsere Feinde dein Heiligthum; es geht uns, als hättest du uns nimmer beherrscht, als wären wir nie genannt nach deinem Namen (63, 18. 19.).

Das moralische Verderben im Reiche Juda hatte nach dem Tode Josias und seines ihn nur 3 Monate überlebenden Sohnes Joahas den höchsten Grad erreicht; das Unwesen, welches Jojakim, der 11 Jahre herrschte, auf dem Throne trieb, erhellt hinreichend aus der Schilderung des Jeremias (22, 17.), daß seine Augen und sein Herz nur auf seinen Geiz, auf Vergießung unschuldiges Blutes, auf Frevel und Gewaltthat gerichtet waren;

Digitized by Google

schon im vierten Jahre seiner Regierung [1]) traf ihn daher die Strafe Gottes durch Nebukadnezar, und mit ihm begann die Dienstbarkeit unter dem Joche Babels; sein 3 Jahre später erfolgender treuloser Abfall von seinem Oberherrn wurde der Weissagung des Propheten zufolge (Jerem. 22, 19. 36, 30.) schrecklich gerächt; sein Leichnam wurde vor die Thore Jerusalems geworfen, und blieb unbegraben liegen: keiner von den Seinen behauptete sich auf dem Stuhle Davids. Denn sein Sohn Jojachin, bei seiner Thronbesteigung 18 Jahr alt, der ebenfalls, wie sein Vater, that, was dem Herrn übel gefiel, wurde nach 3 Monden nebst einer Menge Bewohner von Jerusalem, allen Obersten und Beamten, Bauleuten und Schmieden nach Babylon geführt. — Eine Reihe von Zeugnissen für die alle Verhältnisse zerfressende innere Zerrüttung des Reiches liefert uns die Geschichte des Bruders Jojachins, Matthanja, den im 21sten Jahre seines Alters unter dem Namen Zedekia Nebukadnezar zum Könige ernannte, schon durch diese Veränderung des Namens seine Abhängigkeit von Babylon bezeichnend [2]). Zwar hat man den Charakter dieses Königs oft in Schutz nehmen zu müssen geglaubt, und demselben nur Schwachheit und Wankelmuth zugeschrieben [3]), da im Gegentheil die unselige Verblendung, in welcher er handelte, der hartnäckige Trotz, mit welchem er den Weisungen und Geboten des Herrn entgegen stand, auf ein für die göttliche Gnade höchst unempfängliches, verstocktes und in Sünden erstarrtes Herz mit Recht schließen läßt. Er that — so urtheilen einstimmig die Verff. der BB. d. Könn. (2 K. 24, 19.), der Chronik (2 Chr. 36, 12. 13.) und Jere-

1) Vergl. über diese und andere chronologische Bestimmungen die Einleitung z. Cap. 1.

2) S. d. Anmk. z. Cap. 1, 3.; auch vgl. die Bemerkung von Prideaux, hist. des Juifs, I, p. 123.: pour l'engager même davantage, il changea son nom de Mattania en celui de Sedekias, qui signifie la justice de Seigneur, afin que ce nom lui remît continuellement dans l'esprit la vengeance que la justice du Seigneur son Dieu ne manquerait pas de tirer de son infidélité, s'il venoit à fausser la foi, qu'il lui avoit jurée en son nom.

3) Vgl. z. B. Jahn, Archäol., II, 1. S. 200.: „Zedekia, der zwar nicht gar schlimm gewesen zu seyn scheint, aber von seinen bösen Räthen beherrscht wurde."

Digitized by Google

mias (27, 2.) — das dem Herrn, seinem Gott, übel gefiel, wie Jojakim gethan, gehorchte nicht seinen Worten, und demüthigte sich nicht vor dem Propheten Jeremias, der da redete aus dem Munde des Herrn; er ward halsstarrig und verstockte sein Herz, daß es sich nicht bekehrte zu dem Gott Israels; sondern um des Zornes Gottes willen kam es so weit mit Jerusalem und Juda, daß Er sie verstieß von seinem Angesichte. Man muß, wie Bauer (Gesch. d. hebr. Nation, II, S. 374.) wirklich gethan hat [1]), diese Berichte geradezu Lügen strafen, man muß der ganzen Geschichte des Königs, die zu viel charakteristische und hinlänglich beglaubigte Züge enthält, ins Angesicht Hohn sprechen, man muß die Sünde selbst nur mit sündigen Augen ansehen und beschönigen, wenn man unser Urtheil mit dem Namen eines ungerechten belegen will. Wohl war die Gelegenheit durch die Gnade des Herrn für den König jetzt noch vorhanden, den eignen Wandel und den des Volkes zum Herrn hinzulenken — denn das Reich hatte Frieden und Ruhe von außen —; aber die göttliche Langmuth ward nur zum Deckmantel der Sünde, zum desto bessern Fortschreiten auf ihrer Bahn gemißbraucht: es war kein Heilen mehr da. Schlau und höfisch geschmeidig sandte er schon bald nach dem Antritt seiner Regierung Gesandte nach Babylon, um dort keinen Anlaß zum Argwohn gegen sich zu geben; wie schon Calvin das unlautere hiebei treffend aufdeckt (Anmk. z. Jerem. 29, 3.): legatos hos misit Zedekias vel ut placeret Nebucadnezari, vel ut amicitiam ejus foveret, vel ut obsequia omnia in futurum promitteret, vel ut restitutionem quorundum exsulum obtineret. Quicquid erat, Zedekias precario dominabatur, quoniam victori ita placuerat, qui etiam Jechoniam, si vellet, restituere poterat. Et hinc permisit Zedekias hanc epistolam mitti (sc. Jeremiae) non ex pietatis studio, sed quia ipsi utile erat, ut Judaei in Chaldaeâ manerent usque ad mortem Jechoniae, aemuli sui. Ja, der König selbst reiste im vierten Jahre seiner Regie-

1) „Der Annalist fällt kein gutes Urtheil über den Zedekias; er soll gethan haben, was Jehova mißfällig war. Aber aus den historischen Abschnitten des Jeremias lernen wir ihn näher kennen; und nach diesen ist er mehr schwach als bös."

Digitized by Google

rung in Begleitung eines seiner Beamten Seraja, Nerias Sohne, dem Jeremias seine Orakel über Babylons Untergang mitgab, zu Nebukadnezar, wahrscheinlich ebenfalls, um diesen seiner Ergebenheit zu versichern (Jerem. 51, 59 ff.). In derselben Zeit hatte er aber dennoch, wie aus Jer. 27, 3. erhellt, Verkehr mit den fremden Gesandten der Idumäer, Ammoniter, Moabiter, Tyrier, mit denen er über eine Rebellion gegen Babylon Anschläge faßte, ein Treiben, das die geschäftige Hand falscher Propheten immerfort zu nähren suchte (Jer. 27, 14 ff.). Es ist ein merkwürdiger, die Frechheit und Gottlosigkeit jener Lügengeister beurkundender Charakterzug, den uns die Geschichte Chananjas (Jer. 28.) liefert, der immerdar Befreiung vom Joche Chaldäas ausschrie, bis ihn endlich der Prophet des Herrn Lügen strafte, und sprach zu ihm: „siehe! ich will dich von der Erde vertilgen, sterben sollst du noch in diesem Jahre" — und es starb Chananja im siebenten Monde desselbigen Jahres. Dem Jeremias aber zeigt der Herr im Geiste zween Feigenkörbe (C. 24.), den einen voll guter, den andern voll schlechter Früchte, so schlecht, daß man sie nicht essen konnte, und sprach: gleichwie diese Feigen gut sind, also will ich mich gnädig annehmen der Gefangenen aus Juda, will sie wieder in das Land bringen und ihnen ein Herz geben, daß sie mich erkennen sollen, daß ich der Herr sey — aber wie die bösen Feigen so böse sind, also will ich dahin geben Zedekia, den König von Juda, sammt seinen Fürsten, und was übrig ist zu Jerusalem, und in diesem Lande und die in Aegypten-Land wohnen, ich will ihnen Unglück zufügen — in alle Königreiche sie zerstreuen, daß sie sollen zu Schanden werden, zum Sprüchwort, zur Fabel und zum Fluch an allen Orten, dahin ich sie verstoßen werde, und will Schwert, Hunger und Pestilenz unter sie schicken, bis sie umkommen von dem Lande, das ich ihnen und ihren Vätern gegeben habe." Denn es dauerte fort ohne Aufhören der gräulichste Götzendienst in Jerusalem, im Tempel des lebendigen Gottes selber: wir lernen ihn am besten in seiner ganzen Größe kennen aus der Vision des Ezechiel, der im 5ten Jahre der Regierung Zedekias im Geiste nach Jerusalem geführt wurde, und hier bei dem innern Thore gegen Mitternacht ein Bild, das des Herrn Eifersucht erregte (eine Baals- oder Molochsstatüe) schauete, und in der

Digitized by Google

Thüre des Vorhofes noch größere Gräuel, allerlei Bildnisse von Würmern und unreinen Thieren, und allerlei Götzen, geordnet an der Wand ringsum, und vor demselben 70 Aelteste von dem Hause Israel, ein jeglicher mit Rauchwerk in der Hand, und in dem Heiligthum selber Weiber sitzend und weinend um den Thamus (d. h. die den syrischen Adonis-Cultus trieben), und in dem innern Hofe 25 Männer, die ihr Angesicht gegen Morgen kehrten und beteten (entweder persischen und kleinasiatischen Sonnen- oder ägyptischen Memnonsdienst ausübten). Nicht genug aber, daß sie den Herrn also aus seinem Heiligthum trieben, wurde das Thal Hinnom mit dem blutigen Opfer der Kinder zu Ehren des Moloch befleckt (Jerem. 7, 30 ff. 19, 4. 5. 32, 35.), und als Jeremias mit ernster Rüge und drohender Weissagung dagegen auftritt, wird er von Paschhur, dem Priester, in ein Gefängniß geworfen (Jerem. 20, 1 ff.). Endlich im 9ten Jahre seiner Regierung vollendete Zedekia seine Schändlichkeit, und brach treulos seinen Eid, und verband sich mit dem Pharao Hophra (Vaphres, auch Apries genannt), — ein fürchterliches Wehe ruft Ezechiel deßhalb auf ihn herab (C. 17.). Ein Jahr darauf rückte Nebukadnezar gegen Jerusalem an, um Rache zu nehmen; eilig sandte Zedekia Botschaft nach Aegypten, daß man ihm Rosse und viel Volkes schicken solle (Ezech. 17, 15.), und wirklich rückten die Aegypter heran; aber schnell verließ Nebukadnezar Jerusalem, gieng ihnen entgegen, sie wagten keine Schlacht, und zogen sich zurück (Jerem. 37, 5 — 11.). Jeremias ward in dieser Zeit von den Räthen und Großen des Landes, unter dem Vorwande, er wolle zu den Chaldäern übergehen, in ein tiefes und elendes Gefängniß geworfen; bei einer Zusammenkunft mit dem Könige bat er diesen aufs dringendste, im Namen des Herrn sich zu ergeben, aber vergebens; er blieb im Kerker bis zur Eroberung der Stadt (Jer. 37., vgl. 21.), noch immerfort die Offenbarungen und Drohungen des Herrn verkündend (C. 32. 33.). Es begann aber die Belagerung von Neuem, und dauerte 18 Monate lang, so daß die hart bedrängte Stadt endlich anfieng Hungersnoth zu leiden, und ein Theil derselben dem Eindringen des Feindes nachgab (Jer. 39, 2. 3.). Da entfloh der König mit einem Theile seiner Kriegsleute durch ein Thor der zwischen Zion und dem Tempelberge gelegenen kö-

Digitized by Google

niglichen Gärten, welches auf die Straße nach Jericho hinführte. Man setzte ihm nach, holte ihn in der Ebene Jerichos ein, und führte ihn selbst mit seinen Söhnen nach Ribla, an der Nordgrenze Palästinas, in der Provinz Hamath, wo Nebukadnezar mit der Hauptarmee stand, um den Ausgang der Belagerung abzuwarten. Alles Kriegsheer aber hatte sich zerstreuet.

Die Bestrafung des Zedekia bestand darin, daß er in Ketten nach Babylon abgeführt wurde, nachdem zuvor seine Söhne vor seinen Augen getödtet, und ihm selbst die Augen geblendet waren, ein Zeichen, nach der Sitte des Orients, daß er unfähig sey, je wieder den Thron zu besteigen (vgl. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl., Th. III, S. 250 ff.), worauf die merkwürdige Weissagung Ezechiels, man werde den König nach Babel bringen, er aber es nicht sehen, sich bezieht (12, 13.). Die Stadt aber ward von Nebusaraddan, dem Obersten der Leibwache, nebst dem Tempel geplündert und in Brand gesteckt. Gegen die meisten der Einwohner — denn nur die Vornehmsten wurden in Riblah hingerichtet, — wurde theils jetzt, theils vier Jahre später, nach der Empörung des Prinzen Ismael gegen den königlichen Statthalter Gedalja, die im Oriente gewöhnliche Maßregel in Anwendung gebracht, deren sich der Despotismus zur Behauptung der Herrschaft über besiegte Nationen bedient, und für deren sehr hohes Alterthum schon die Geschichte und das Verfahren Josephs in Aegypten spricht (1 Mos. 24, 21. vgl. Gesenius, comm. de pentat. Samar., p. 38 ff.). Besonders reich ist die persische Geschichte an Belegen hiezu, wie denn schon Cambyses eine Kolonie von 6000 Aegyptern nach Susa verpflanzte (Ctes., Pers., c. 9.), später aber die Kämpfe mit den zur Rebellion beständig geneigten Griechen die häufigste Veranlassung dazu gaben (Heeren, Ideen, I, 1, S. 423 ff. 3te Ausg.) [1]). Diese Strafe, die Trennung vom heimischen Boden und Heerde, gehörte natürlich zu den härtesten, die man wählen konnte, wie schon daraus erhellt, daß man nur gegen Völker, die nach ihrer Besiegung sich wieder auflehnten, sie anwandte, sodann aus dem rohen, gewaltthätigen Verfahren, das

1) Ein Beispiel aus der römischen Geschichte, wornach man auf diese Weise mit den germanischen Völkern verfuhr, s. Sueton, Aug., c. 21.

Digitized by Google

man bei der Ausübung anwandte, bei den Griechen sehr charakteristisch σαγηνεύειν genannt (vergl. Valcken., z. Herod. III, 149.), wie es uns denn bei Herodot selbst (VI, 31.) in einer äußerst lesenswerthen Stelle beschrieben wird, und endlich aus den Beispielen, daß ganze Völkerschaften aus Liebe zur Heimath unter hundert Gefahren ihren neuen Wohnsitzen zu entrinnen suchten, weßhalb man ihnen lieber so zerstreuete und so entlegene Wohnplätze anwies, wo jede Flucht unmöglich war (vgl. Herod. V, 98.). Lieber wollte Cröfus nach seiner Besiegung jedes andere Mittel ergreifen, und ließ williger sein Volk aus dem tapfersten in Asien zu dem weibischsten werden, als daß er die gewaltsame Deportation desselben duldete.

Solchem Elende sehen wir denn auch jetzo das Volk Jehovas preis gegeben, und wir können schon deßhalb dem häufig wiederholten und sonderbarer Weise immer bedeutend von der andern Seite hervorgehobenen Ausspruche der Neueren, daß „der Hebräer Lage im Exil gewiß nicht so drückend war, als man gewöhnlich meine" (vergl. De Wette, Archäolog. Winer, Realwb., S. 215. Leos jüdische Gesch., S. 183.), nicht Beifall schenken. War doch auch, wie die allerdings spärlichen Nachrichten aus jener Zeit erweisen, die Schmach, die dort Israel traf, nicht eben unbedeutend, daß sie die frommen, dem Herrn treuen Männer zu heiliger Rache, zur Herabrufung des göttlichen Zornes auf ihre Peiniger entflammte. Man denke an Ps. 137. und an die freche Entweihung der Tempelgeräthe durch Belsatzar (Dan. C. 5.) — Züge, die auf häufige Wiederholung solcher Behandlung schließen lassen. Ja, selbst Märtyrer für die Wahrheit, für das freudige, unerschrockene Bekenntniß, daß nur Jehova Gott sey und keiner außer ihm, zeigt uns die Geschichte Daniels und seiner Freunde (Dan. C. 3. u. 6.), worauf auch vielleicht die Erfahrung des weisen Predigers und sein Ausspruch, daß der Gerechte umkomme um seiner Gerechtigkeit willen (7, 15.), sich bezieht.

Sehen wir aber gar auf den innern Zustand des Volkes in jener Zeit, so finden wir auch hier genug der gerechten Klage um die Sünde und den Jammer Israels. Mit ernster Rüge tritt Ezechiel noch auf gegen das Volk, das zwar hörte auf der Propheten Worte, aber nicht nach ihnen that, wenn sie nicht

ihr

Digitized by Google

ihr Liedlein sangen (33, 30 ff.), das selbst unter den Heiden, dahin es kam, den heiligen Namen Gottes entheiligte, und fortfuhr mit Morden, Gräuel zu üben und einer des andern Weib zu schänden, daß man von ihnen sagte: ist das des Herrn Volk, das aus seinem Lande hat ziehen müssen? (33, 26. 36, 20. 21., vgl. auch C. 34.). Wo fand sich auch mehr Gelegenheit für die zu heidnischen Sitten nur zu geneigten Israeliten, als in dem durch seine Ueppigkeit verrufenen Babel, dem Lande der Götzen? Erschütternd ist daher das tiefe Gefühl des Sündenelends, der Verlassenheit von Gott, die sich nicht blos in der Zerstörung des Tempels und der Vertreibung aus dem heiligen Lande, sondern auch in dem Mangel an Propheten und der Gabe der Weissagung (vgl. Klagl. 2, 9. Ps. 74, 9.) so sichtbar zu erkennen gab, was sich am besten in einem gegen das Ende des Exils im Namen der ganzen Nation vor dem Herrn ausgesprochenen Gebete des Daniel zu erkennen giebt (C. 9.). — Wohl mußte sich ein anderer Theil des Volkes behaglich fühlen in der Fremde, die seinem Sinne mehr zusagte, als das härene Gewand der Propheten und der strenge Dienst Jehovas; wir sehen es daran, daß ein großer Theil nach Aufhebung des Exils es vorzog, dort zu bleiben; aber nicht minder beklagenswerth ist darum das Schicksal dieser von Gott abgefallenen Seelen, die als der Bodensatz des Ganzen gerade nach dem göttlichen Rathschlusse jetzt ausgesondert und völlig abgeschnitten werden sollten von dem gesunden und guten Theile des Volkes.

Indessen, so gewiß es ist, daß das Exil über das Volk verhängt wurde, um der Gerechtigkeit Gottes Genüge zu leisten (Dan. 9, 14.), so darf doch auch zugleich der andere Zweck Gottes, Buße und Reue hiedurch zu erwecken, ein geläutertes Volk sich zu verschaffen, und die Heiden erfahren zu machen den heiligen Namen Gottes (Ezech. 36, 23.), nicht übersehen werden. Denn nur dies, nicht eine Sühnung der Schuld, ein durch Leiden erworbenes Verdienst, wie unsere der Werkheiligkeit ergebene Zeit eine solche Ansicht den Propheten aufzubürden versucht hat (s. Gesenius, z. Jes., II, S. 37. u. ö.; dagegen Hengstenb., Christol., II, S. 380 ff.), war es, was wirklich durch die eingetretene Strafe am Volke realisirt ward. Nicht Wenige wurden durch sie auf eine bessere Bahn gebracht,

Digitized by Google

und im Ganzen ein tiefer nicht zu erstickender Abscheu gegen den Götzendienst, den wir nie wieder in der krassen Weise der alten Zeit hervortreten sehen, und ein festes Anschließen an das den Vätern überkommene Gesetz geweckt (vgl. Selbenus, de jure natur. et gentt. juxta discipl. Ebr., l. II, p. 130 ff.). Und in diesem Sinne mag es richtig seyn, wenn Novalis (Schriften, II, S. 358.) sagt: „die Juden erhielten zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft eine echt religiöse Tendenz, eine religiöse Hoffnung, einen Glauben an eine künftige Religion, der sie auf eine wunderbare Weise von Grund aus umwandelte, und sie in der merkwürdigsten Beständigkeit bis auf unsere Zeiten erhielt." Aber eben deßhalb konnte die Barmherzigkeit Gottes auch zur Zeit der höchsten Noth das Volk, das nach seinem Namen genannt war, nicht verlassen. Zuerst mußte doch, neben der erleichterten Vermischung mit den Heiden, gerade das schroffe Gegeneinander-übertreten beider durch die Religion aufs schärfste von einander entfernten Theile die Trennung aufrecht erhalten, und den Uebertritt zur andern Parthei erschweren. „Die alten Wohlthaten und wunderbaren Rettungen Jehovas — bemerkt Jahn, Archäol., II, 1, S. 204. —, die den Israeliten ausschließlich widerfahren waren, und die Verheißungen, welche sie für die Zukunft hatten, wurden auch nicht so leicht vergessen. Die Erfüllung so vieler Weissagungen von dem Fall des assyrischen Reiches und der Stadt Ninive, und von der babylonischen Dienstbarkeit und der Zerstörung Jerusalems mußte Jehova in den Augen der Nation über alle Götzen unendlich erheben, und die Demüthigung, in welcher das hebräische Volk sich nun befand, mußte das Nachdenken wecken, und war also eine bittre, aber kräftige Arznei zur Heilung von der Neigung zum Götzendienst." — Es blieb den Juden selbst in dieser Zeit eine eigene Stammverfassung, wahrscheinlich die alte bestehende; wenigstens lesen wir, daß das Volk seine Aeltesten hatte (Ezech. 14, 2. 20, 1., vgl. Pseudo-Dan. 13, 5 ff. 28 ff.), und wenn den späten apokryphischen Nachrichten zu trauen ist (s. darüber unten §. 7.), so muß die Rechtspflege durch Richter aus der Mitte der Exulanten verwaltet worden seyn. Bestätigung findet diese Annahme darin, daß die in ihr Vaterland zurückkehrenden Juden sogleich sowohl Statthalter (פחות, Hagg. 1, 1. 14. 2, 2. 21.

Digitized by Google

Nehem. 5, 14. 18.) als Richter (Esra 7, 25.) aus ihrer Mitte hatten, was auf ein schon bestehendes analoges obrigkeitliches Verhältniß schließen läßt, so wie auch durch die jüdische Tradition, welche die Nation einem so genannten ריש דגלות untergeordnet seyn läßt (R. Gedaljah in Schalscheleth Hakkabalah 13., wo sehr richtig auf das Fortbestehen des königlichen Stammes unter den Juden, dem die Erhaltung einer gewissen Ordnung oblag, — Jojachin, Schealthiel, Zerubabel — hingewiesen ist (vgl. Buddeus, hist. eccl. V. T. II, p. 862 ff.)), wie denn auch Serubabel (Scheschbatzar) bei Esra 1, 8. wirklich הנשיא ליהודה heißt. — Der äußere Cultus konnte nach der Zerstörung des Tempels und Aufhebung der Opfer jetzt allerdings nicht mehr nach den mosaischen Vorschriften ausgeübt werden; nur das Buch Baruch (1, 3 ff.) enthält die abgeschmackte jüdische Sage, daß die heiligen Geräthe nebst einer Geldsumme zur Einrichtung des Opferdienstes im 5ten Jahre nach der Zerstörung der Stadt (Berth., Einl., IV, S. 1758 ff., dagegen De Wette, Einl., S. 435.) nach Jerusalem zurückgeschickt worden seyen. Nur der Sabbath scheint sorgfältig beobachtet worden zu seyn, und Ezech. spricht mehrfach (20, 12 ff. 22, 8 ff.) sehr nachdrücklich gegen dessen Entheiligung, und empfiehlt seine strenge Beobachtung. „Man sieht hieraus — bemerkt richtig Ges., z. Jes., II, S. 206. — daß im Exil, wo kein Opfer-Cultus statt fand, die Feier des Sabbaths das einzige äußere Abzeichen eines Jehovaverehrers gewesen seyn mögte, auf welches daher die Propheten hielten, so fern auch wirklich für die Erhaltung und Nährung religiöser Gefühle und Gesinnungen nichts wirksamer seyn konnte, als die regelmäßige Feier eines nur diesen gewidmeten Tages, wo jedes weltliche Geschäft ruhte." Die Folge der Hoheprieſter wurde nicht unterbrochen: Jehosedek, Serajas Sohn, ward ins Exil geführt (1 Chr. 6, 15.), und dessen Sohn Josua kehrte mit Serubabel nach Jerusalem zurück (Esra 2, 2. Nehem. 12, 10. Sach. 3.); und diese, denen beim Mangel eines Königs oder Richters in Israel die erste Würde im Reiche zukam, werden auch damals einer Vorsorge für das, was von dem äußeren Cultus zu erhalten war, sich unterzogen haben. Nach einigen rabbinischen Traditionen (vergl. Schalscheleth Hakkab. f. 13.) wurden zu jener Zeit die ersten Synagogen gestiftet, unter

Digitized by Google

andern in Neerda. Im übrigen finden wir das Volk in Zusammenkünften vereint, um die Vorträge der Propheten zu hören (Ezech. 8, 1. 14, 1. 33, 31 ff.); von einer fleißigen und anhaltenden Gebetsübung giebt uns die Geschichte Daniels (C. 6.) ein Zeugniß.

Aber das elende und verstoßene Volk war und blieb noch immer das Volk des Bundes, und daher trotz seines tiefen Falles das auserwählte Lieblings-Volk des Herrn; es sollte nicht bloß nicht untergehen, ehe die Tage seiner großen Bestimmung erfüllt waren; sondern selbst verherrlicht werden um Jehovas willen unter den Heiden. Wie Er sich daher immer in der größten Bedrängtheit auf wunderbare Weise desselben angenommen hatte, so traten auch hier außerordentliche, den gewöhnlichen Gang der Natur überschreitende Zeichen und Begebenheiten ein, heilsam für Israel, erschütternd für die Heiden, sämmtlich aber hinweisend auf die zukünftige Realisirung des großen Heilsplanes: der Erlösung der sündigen Menschheit. Dahin gehört vor allem die Sendung von Propheten und deren Einwirkung auf das Volk, um so nothwendiger, da auch im Exil falsche Propheten durch verkehrte Vorspiegelungen es irre zu leiten versuchten (vgl. Jerem. 29.). Heilsam waren in dieser Hinsicht schon die von Jeremias an die Exulanten erlassenen Ausschreiben; aber von der größten Bedeutsamkeit war das Auftreten seines jüngeren Zeitgenossen Ezechiel, des Busi, eines Priesters, Sohn, mit Jojachin 11 Jahre vor Zerstörung der Stadt an den Chaboras ins Exil geführt, und, so viel wir aus den uns gebliebenen Weissagungen wissen, ungefähr 23 Jahre seinem Berufe lebend. Wir müssen es uns gefallen lassen, daß er sich den Haß und das ungünstige Urtheil der neueren Kritik zugezogen hat, die ihm nicht nur „allen echt prophetischen Dichtergeist" abspricht (De Wette, Einl., §. 223.), sondern ihn auch unter dem Namen eines „Priestersohnes von beschränkten Grundsätzen" (Gesenius, z. Jes., II, S. 205.) verächtlich bei Seite liegen läßt — wissen wir doch, daß kein anderer ein passenderes Werkzeug in der Hand Gottes für das erschlaffte, in Sünden groß gewordene und erstorbene Volk erfunden werden konnte, als dieser Mann, der nicht mit der milden und ruhigen Herzlichkeit des

Digitized by Google

Jeremias, sondern in gewaltigen Donnerschlägen, einer Posaune gleich, in beständiger Wiederholung dem Volke seine Missethat und dem Hause Jakobs seine Sünde in die tauben Ohren schreiet, der (wie Görres, Mythengesch., S. 477., sich schon ausdrückt) „wie eine Flamme vom Himmel dunkel glühend auflodert, eine große kräftige Natur, seine Einbildungskraft ein Ofen kochenden Metalls, echt orientalisch in seiner ganzen Sinnesart, zum Wächter gesetzt ist über Israel." Als besonders merkwürdig für diesen Zweck ist der Umstand anzusehen, daß seine Orakel größtentheils nur nahe bevorstehende Ereignisse betrafen, und der gewaltsame Untergang so bedeutender Staaten (Aegypten, Tyrus, Edom u. a.), den er verkündigt, mußte sowohl wie ein Schlag auf den andern einen erschütternden Beweis für die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes führen, als das Vertrauen zu ihm und seinen Gesandten kräftig stärken. Mehr aber noch als Ezechiel strahlt uns das Licht, das in der Person Daniels dem gefangenen Volke aufgieng, wundersam entgegen, eines Mannes, dessen ganze Lebensgeschichte eine Reihe der glänzendsten Thaten Gottes zu seiner Verherrlichung darbietet, der denen in Babylon das wird, was Joseph den Vätern in Aegypten gewesen, und ein Beispiel der Weisheit, der Frömmigkeit und des Gottvertrauens für alle Jahrhunderte hindurch. — Weissagungen und Wunder waren also die Gnadenbeweise, mit denen Jehova damals Israel überhäufte und es zwang bei ihm zu verharren, durch welche aber auch die völlig Abtrünnigen, die sich zu ihm nicht hintreiben ließen, vollends ausgefegt wurden, so daß ein gereinigtes, und wenigstens äußerlich zu Israels Gott sich bekennendes Volk in das Land der Väter zurückkehren konnte. Unverkennbar sind nämlich die Einflüsse jener Zeichen Gottes auf die Heiden, und schon gleich beim Eintreten des Strafgerichtes sehen wir die Vor- und Hinarbeitungen auf die bevorstehende gänzliche Errettung Israels aus ihrer Gewalt. Schon Nebukadn., sonst grausam, wie es die Sitte des Orients und seiner Zeit mit sich brachte, behandelte den Daniel mit großer Achtung und Auszeichnung, und sah selbst in öffentlichen Edikten dem Gotte des Himmels die höchste Ehre einzuräumen sich gezwungen. Evilmerodach, dessen Sohn und Nachfolger, dem seine nichtswürdige Regierung den Tod von

Digitized by Google

der Hand seines eigenen Schwagers zuzog [1]), zog den gefangenen Jojachin aus seinem Gefängnisse, wies ihm einen jährlichen Gehalt an, und gab ihm den Rang vor allen Königen zu Babylon (2 Könn. 25, 27 ff.). Der dritte Nachfolger desselben, Nabonned oder Belschatzar, im übrigen ein verworfener, unheiliger Mensch, wie Xenoph. sagt (vgl. Hengstb., Beitrr., I, S. 313.), zieht den unter den früheren Königen vergessenen Daniel hervor, und bekleidet ihn mit den höchsten Ehrenstellen; eben so ehrt ihn Darius der Meder, der seinen Unterthanen befiehlt, den großen und herrlichen Gott der Israeliten zu verehren. Und nun die letzte, größte Begebenheit, uralten Weissagungen gemäß, fiel Babylon! Cyrus, der Gerechte von Aufgang her, lieset die Weissagungen, die von ihm handeln, sieht die waltende Hand Jehovas unter seinen Knechten in Babylon, bekennt, daß Er es sey, der ihm alle seine Reiche gegeben, und der sonst gegen die Besiegten strenge und unerbittliche Bezwinger Asiens entläßt das Volk schon im ersten Jahre seiner Regierung. Was mit wunderbaren Fügungen Gottes angefangen hatte, schließt sich mit der wunderbarsten von allen — nichts ähnliches hat die Profangeschichte aufzuweisen — Jehovas Name war herrlich geworden in allen Landen! —

§. 2.

Person des Daniel — Uebersicht seiner Lebensumstände.

Daniel (דָּנִיֵּאל, auch defektiv דָּנִאֵל, LXX. *Δανιήλ*, wahrscheinlich s. v. a. Gott ist mein Richter, s. 1 Mos. 30, 6. und die verschiedenen Meinungen bei Chr. B. Michaelis, praef., §. II.) führte denselben Namen, unter welchem in der Bibel noch ein Sohn Davids (1 Chr. 3, 1.), und ein Levit aus dem Geschlechte Ithamars (Esra 8, 2. Nehem. 10, 7.) zur Zeit des Exils erwähnt werden. Der letztere gab die Veranlassung zu einer Verwechselung mit unserm Propheten bei den Zusätzen der LXX. (Pseudo-Dan. 14, 1.), wo dieser *ἱερεὺς ὀνόματι Δανιὴλ υἱὸς Ἀβδα* genannt wird (vgl. Hieronym., prooem. in Dan.

1) Berosus bei Joseph., c. Apion., I, 20.: *οὗτος προσὰς τῶν πραγμάτων ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς, ἐπιβουλευθεὶς ὑπὸ τοῦ τὴν ἀδελφὴν ἔχοντος αὐτοῦ Νηριγλισσοόρου ἀνῃρέθη.*

Digitized by Google

Sixtus Senens., bibl. S., I, p. 57.), welches neuere Vertheidiger dieses Abschnittes aus der katholischen Kirche für einen unechten Zusatz erklärt haben (Jahn, Einleit., II. Dereser, im Brentanoschen Bibelwerk, XV, Einleit., §. 13.). Daniel stammte aus einem vornehmen Geschlechte, war vielleicht selbst königlicher Abkunft (s. d. Anmk. z. C. 1, 3.), und daher auch wahrscheinlich in Jerusalem selbst geboren, wofür jedoch schwerlich die Stelle Dan. 9, 24. mit Harenberg (Ausleg. d. Dan., I, S. 141.) u. a. angeführt werden kann; völlig nichtssagend ist die Sage bei Pseudo-Epiphanius, de vit. prophet., c. 10., von seiner Geburt ἐν Βεθεβόρῳ τῇ ἀνωτέρᾳ πλησίον Ἱερουσαλήμ (nach einer andern, von Reland, Palaest., p. 634., gebilligten Lesart: ἐν Βεθέρων τῇ ἀνωτέρᾳ), vielleicht mit der oben angeführten zusammenhängend, und daher entstanden, weil die Stadt eine levitische war (Jos. 21, 22.). — Schon im Jugendalter [1]) finden wir den Daniel in Babylon, wohin er bei der ersten Deportation unter Jojakim nebst drei andern vornehmen jungen Hebräern, Ananjah, Mischael und Asarjah abgeführt wurde. In diesem neuen Aufenthalte mußte er seinen vaterländischen Namen mit dem chaldäischen Belschatzar (Beli princeps, d. h. princeps, cui Belus favet, nach Gesenius, thes., p. 226.) vertauschen (nach Jarchi und einigen andern Rabbinen auch שֵׁשְׁבַּצַּר, welches Serubabels Name ist, Esra 1, 8., von jenen aber wegen der (falschen) hebr. Etymologie des Wortes (gleich der sechsmal in Bedrängniß war) für passender auf Daniel gehalten wird).

Wenn wir die schlecht verbürgten apokryphischen Nachrichten von der Rettung der unschuldig zum Tode verurtheilten Susanna durch die schon früh sich zeigende Einsicht Daniels übergehen, und uns an die allein verbürgten Nachrichten unsers Buches halten, so finden wir den Jüngling schon in frühem Alter

1) Dan. C. 1. sind nur die unbestimmten Ausdrücke ילד und נער (s. d. Anmk. z. V. 4.). Nach Ignatius, epistol. ad Magnes. (Cotelier., patr. apost., II, p. 55.) war er δωδεκαετής, nach Chrysostomus (opp., T. VI. p. 423.) 18 Jahr alt, nach Epiphanius a. a. O. ἔτι νήπιος ὤν, nach Hieronymus (advers. Jovinian., lib. I.) admodum puer — Nachrichten, die offenbar aus dem Bestreben, den Propheten zu verherrlichen, hervorgegangen sind.

Digitized by Google

in chaldäischer Weisheit gebildet, und durch Klugheit (Ezech. 14, 14. 20. 28, 3.), Frömmigkeit und besonders strenge Beobachtung des Mosaischen ausgezeichnet (1, 8—16.). Aus fleischlicher Auffassung des hier erzählten, zusammengehalten mit der Weissagung des Jesaias an Hiskia (Jes. 39, 7.), wo man das Wort סריסים mißverstand (s. Gesen. z. d. St.), entstand bei Juden und katholischen Auslegern der Irrthum, daß Daniel ein Verschnittener war; wie wir denselben schon im Targum zum B. Esth. 4, 5. finden, wo unter den Eunuchen, die der Esther aufwarteten, ein gewisser Hatach genannt und hiebei bemerkt wird, also sey Daniel genannt, די על מימר פומיה מתחתכון פתגמי מלכותא, und Epiphan. a. a. O. sagt: ἦν ἀνὴρ σώφρων, ὥςε δοκεῖν τοῦς Ἰουδαίους εἶναι σπάδοντα; Hieronymus, comm. in Dan. 1, 3. Jes. 39, 7. Jarchi, ad Dan. 1, 21. (dagegen polemisirt Abenesra, z. Dan. 1, 3.); eben so bei den KVV., Origenes, in Ezechiel. homil. IV. Hieronymus, advers. Jovin., l. I. Joh. Damascenus, de orthod. fide, IV, c. 25., und den Neueren, als Cornelius a Lapide, welcher sagt: illibatam virginitatem ad mortem usque servavit, uti omnes (?) consentiunt, Huetius, demonstr. evang., p. 466., u. a. Um zu erweisen, daß Daniel selbst Kinder gezeugt habe, beruft man sich gewöhnlich auf Ezech. 14, 14.

Als der Zweck der ihm gegebenen Bildung erreicht war, so trat er nach drei Jahren seinen Dienst am Hofe Nebukadnezars an, und durch besondere göttliche Gnadenbezeigung gelang es ihm, einen sehr merkwürdigen Traum des Königs zu deuten, und dadurch auf ähnliche Weise, wie Joseph in Aegypten, die Gunst Nebukadnezars, und mit ihr zwei bedeutende Aemter, die Statthalterschaft über die Provinz Babel und die Oberaufsicht über die Magierkaste zu erlangen (Dan. C. 2.). Bis gegen das Ende der Regierung dieses Königs schweigen alsdann die Nachrichten über die Schicksale Daniels; hier erst finden wir ihn, wie er dem Nebukadnezar ein Traumgesicht deutet, nach welchem er auf einige Zeit als Strafe seines Hochmuthes den Thron verlieren, dann aber, nachdem seine Demüthigung bewirkt worden, denselben wieder erhalten soll (Dan. C. 4.). Er erscheint hier mit rührender Treue und Liebe für das Wohl seines Monarchen bekümmert, und daher mit dem

Digitized by Google

nachdrücklichsten Ernste denselben aufmerksam machend auf das, was zu seinem Frieden dienen konnte.

Unter den unwürdigen Nachfolgern Nebukad.'s scheint Dan. mit seinem Verdienst in Vergessenheit gerathen, und von der Verwaltung hoher Staatsämter entfernt worden zu seyn; nur niedere Geschäfte scheint er hier verrichtet zu haben (s. d. Anm. z. 8, 27.). Schwerlich darf man auch mit Bertholdt (Dan. übers. und erkl., I, S. 6. Jahn, Einl., II, S. 608.) annehmen, daß er in seinen Verhältnissen zum Magierorden geblieben, da gerade diesen beim Thronwechsel nach der Sitte des Orients eine Veränderung, nicht selten die Hinrichtung sämmtlicher Mitglieder, betrifft. Erst im ersten und dritten Regierungsjahre des letzten babylonischen Regenten Belschazar oder Nabonned lesen wir von zwei sehr merkwürdigen und für den Propheten sehr erschütternden Gesichten, die ihm erschienen (Dan. C. 7. u. 8.), und nicht bloß über den Gang und die Schicksale der hervorragendsten Reiche Asiens, sondern auch insonders über die Angelegenheiten seines Volkes und seines Vaterlandes Aufschluß gaben. Auch Nabonned war nicht der Mann, um einen Daniel einer besonderen Aufmerksamkeit zu würdigen; erst kurz vor seinem gewaltsamen Ende, als eine außerordentliche Erscheinung sein Gewissen aufregte und ihn mit Schreckensangst erfüllte, folgt er dem Rathe, jenen rufen zu lassen; Daniel kömmt, deutet die Erscheinung, straft mit eindringlicher Rede die Sünden des Königs, und wird von diesem zum ersten seiner Räthe ernannt. Da aber Belsazar noch in derselben Nacht, bei der Eroberung Babylons, umkam (Dan. C. 5.), und die Herrschaft auf Darius den Meder übergieng, so wurde Daniel von dem letzteren zu einem Oberstatthalter des Reiches ernannt, war um diese Zeit aufs eifrigste um sein Volk und dessen Rückkehr nach Palästina, die den Weissagungen des Jeremias zufolge nahe bevorstand, bekümmert, betete im Namen des ganzen Volkes zu dem Herrn in tiefer Demuth um Vergebung der Sünden, und erhielt eine trostreiche Verheißung (C. 9.). Zugleich zog er sich aber durch die treue Gewissenhaftigkeit in Erfüllung seines Berufes den Neid seiner Collegen zu, welche den schwachen König für sich zu gewinnen wußten, und ihn zur Erlassung eines Befehles nöthigten, dessen Ausübung mit der jüdischen Religion, als deren eifrigen Bekenner

Digitized by Google

sie Daniel kannten, unvereinbar war. Bei dem Ungehorsam Daniels litt er die verhängte Strafe, Löwen zur Speise vorgeworfen zu werden, ward aber durch eine wunderbare Fügung Gottes aus der Gefahr errettet, und gelangte sowohl unter Darius als unter Cyrus, der der zweijährigen Regierung jenes ein Ende machte, zu hohen Staatsämtern (C. 6.) [1]). Er hatte somit das Glück, die ersehnte Befreiung Israels und seine Heimkehr zu erblicken (1, 21.), woran er jedoch wahrscheinlich seines hohen Alters wegen nicht persönlich Antheil nehmen konnte; noch immer aber finden wir ihn aufs sorgfältigste im Geiste mit seinem Volke und dessen Angelegenheiten beschäftigt. Im dritten Regierungsjahre des Cyrus erhielt er deßhalb in einer Reihe von Gesichten die speziellsten Aufschlüsse über die Geschichte und die Leiden seines Volkes bis zur Erscheinung Christi, und die trostreiche Ermahnung, ruhig seinem Ende entgegen zu gehen, und dann entgegen zu sehen der Auferstehung der Todten am Ende der Zeiten. —

Von nun an haben wir nur mit schwankenden, zum Theil verworrenen und abentheuerlichen Sagen zu thun. Daß Daniel ein hohes Alter erreichte, erhellt aus dem Vorigen; die Länge selbst näher bestimmen zu wollen, wäre fruchtlos. Nach einigen jüdischen und morgenländischen Sagen kehrte er wieder in sein Vaterland zurück (Carpzov, introd., p. 239. D'Herbelot, bibl. or., p. 283., wozu wohl besonders die St. Dan 1, 21. (s. d. Anmk.) veranlaßte.); nach Pseudo-Epiphanius starb er in Babylon, und ward in der königlichen Gruft beigesetzt, wo man noch zu seiner Zeit die Grabstätte zeigte (vergl. auch Sixtus Senens., bibl. s., lib. I, p. 41.); nach Abulpharadsch und Benjamin von Tudela war Susa der Ort seines Todes. Die römische Kirche, die ihn als Märtyrer be-

1) Unter diesem König (Darius) soll Dan. nach Josephus (Antiqq., X, 11, 7.) nach Medien gegangen seyn und in Ekbatana die königliche Burg erbauet haben (Hieronymus, z. Dan. 8, 2., verwechselt Ekbatana mit Susa), ein prächtiges Gebäude aus Marmor, das bis auf die Zeit des Josephus noch erhalten, und dessen Bewachung einem jüdischen Priester anvertrauet war. S. darüber Bochart, Phaleg, S. 223 ff. Ch. B. Michaelis, praef., p. 23. Bertholdt, Comment., S. 364. u. 483. Rosenmüller, Handb. d. bibl. Alterthumskunde, I, 1, S. 311.

Digitized by Google

trachtet, hat sein Gedächtnißfest auf den 21sten Juli festgesetzt (s. Baillet, vitae sanctorum V. T. ad d. XXI. Julii).

§. 3.

Schriften des Propheten — allgemeine Charakteristik derselben.

Unser Buch zerfällt nach einem doppelten Eintheilungsgrunde in zwei Theile, so fern entweder der Inhalt desselben oder die Sprache ins Auge gefaßt wird. Wir betrachten erst jenen, und bemerken in dieser Hinsicht folgendes:

1) Die ganze Anordnung des Buches ist von der Art, daß sich ein fester, durchgreifender Plan in demselben erkennen läßt. Nicht nach Art der übrigen größern prophetischen uns erhaltenen Werke finden sich hier einzelne, ohne innre Einheit verbundene Stücke und durch die Zeitumstände größtentheils hervorgerufene, ziemlich willkürlich zu einem Ganzen verbundene Abschnitte — auch darin beweiset unser Buch eine seiner vielen eigenthümlichen Merkwürdigkeiten, daß es von Anfang bis zu Ende die sachliche und chronologische Anordnung genau beobachtet und geschickt vereint. Der erste Theil, von Cap. 1 — 6., ist mit einer besonderen Einleitung versehen, und historischen Inhaltes, genau nach der Chronologie eingerichtet; der zweite theilt die letztere Eigenschaft mit dem ersten, und findet in Cap. 12. einen vollständigen Schluß. Wir schließen hieraus mit Recht, daß das Buch zu gleicher Zeit geschrieben sey, und die Sammlung der einzelnen Stücke hintereinander weg statt gefunden habe.

2) Sehen wir näher auf die Art dieses schriftstellerischen Charakters, so ergiebt sich, daß unser Buch in beiden Theilen den aller orientalischen Darstellungsweise, der historischen insbesondere, gemeinsamen Charakter an sich trägt, Quellen, gleichzeitige Urkunden aufs treuste zu benutzen, mit ihrer Citation zugleich das Excerpiren derselben zu verbinden (vgl. Gesenius, Comment. z. Jes., Th. I, S. 25.). Der erstere Theil ist daher, gleich den älteren historischen, mit dichterischen Stücken untermischt (vgl. Meyer, Hermeneut. d. A. T., Th. II, S. 217.), der zweite mit genauen historischen Angaben über die Weissagungen, ihre Zeit und Veranlassung versehen. Diese Umstände wei-

Digitized by Google

sen uns schon auf gleichzeitige Aufzeichnung des Inhaltes hin; und zum Ueberflusse kann dies noch ein ausdrückliches Zeugniß unserer Schrift bestätigen, Cap. 7, 1.: „sogleich (nach erhaltener Vision) — heißt es hier — schrieb der Prophet dem Hauptinhalte nach die Worte auf" (vergl. die Rechtfertigung der Uebers. in der Ausleg.). Auch Jeremias that nach einem ausdrücklichen Zeugnisse (C. 36.) dasselbe, er las dem Baruch alle seine Aussprüche über Juda, Israel und die Heiden vor dem vierten Regierungsjahre Jojakims vor, und dieser schrieb sie in ein Buch (veranstaltete die Sammlung. V. 18.) [1]). Zwar hat Eichhorn (Einleit., Th. IV. S. 45. 4te Ausg.) [2]) diese Nachricht für eine Nachahmung des Jeremias, und somit für eine bloße poetische Fiktion ohne Glaubwürdigkeit erklärt. Wir sehen ab von dem Zusammenhange dieser Meinung mit der vom Ursprunge unsers Buches überhaupt; aber worin soll die Nachahmung sonst sich zu erkennen geben? Wunderbar, mit einem besonderen Befehl Gottes, dictirt Jeremias seine Weissagungen, damit sie auf einer Rolle ständen — bei Daniel ist einfach die Rede davon, daß der Prophet (wahrscheinlich durch die Wichtigkeit der Weissagung dazu bewogen) sie sogleich (nicht später) niederschrieb, und zwar eine einzelne Prophezeiung. Wo ist hier eine Spur von Nachahmung? In der That ließe sich, wollte man denn einmal solchen Gedanken nachhängen, die Sache bei weitem leichter geradezu umkehren. Genug, das folgt aus unsrer Stelle, daß sie uns ein anschauliches Bild von der Entstehung unseres Buches giebt, und dessen theilweise gleichzeitige Abfassung, so wie spätere Ueberarbeitung, beurkundet.

3) Was das besonders Eigenthümliche des historischen

---

1) So ist diese Stelle zu verstehen; denn קרא kann nach dem durchgreifenden Sprachgebrauche dieses Cap., V. 6. 8. 13. 14., nur die Bedeutung lesen nicht recitiren (aus dem Gedächtnisse) heißen, da die Rede zumal Prosa, nicht Poesie ist, und das מפיו einen seltsamen Zusatz in letzterem Falle abgäbe; vgl. den Erweis im übrigen bei Bertholdt, Einl., Th. IV. S. 1419 ff.

2) Der ganze §. 519.: „über den schriftlichen Ursprung der hebräischen Orakel," verdient eine genauere Revision, als wir hier geben können. Mehrere Berichtigungen finden sich bei Kleinert, Echth. des Jes., I. S. 96 ff.

Digitized by Google

Abschnittes anlangt, so müssen wir hier den Charakter der morgenländischen Historiographie überhaupt uns vergegenwärtigen, und damit die übrigen historischen Schriften des A. T. vergleichen, um das Verhältniß unsers Buches zu beiden richtig überschauen zu können [1]). Dieses theilt nämlich mit jenen das eigenthümliche, daß es, wiewohl ohne pragmatische Geschichtsdarstellung, ohne kunstgerechte und ausgebildete Verknüpfung des Einzelnen zu einem wohlgeordneten Ganzen, sondern nur in rohen Skizzen, in nackter Einfachheit die Thatsachen darlegend, und von allem subjektiven Raisonnement entfernt, doch daneben, und gerade dadurch die Anschaulichkeit erhöht, da der von den Hauptpunkten des Gemäldes lebhaft ergriffene Schriftsteller diese, als die Einschlagsfäden des Gewebes, einfach enthüllt, und hierin die den Morgenländer beseelende Phantasie regsam walten läßt. Man hört oftmals sagen, Uebertreibung, Abentheuerlichkeit, sagenhafte Ausschmückung sey das Merkmal orientalischer Historiographie, und die Zeit ist nicht vorüber, wo auch dieser Grundsatz noch auf die Schriften des A. T. in seinem ganzen Umfange geltend gemacht wird. Es ist hier mit der Geschichte, wie mit der Poesie: von beiden läßt sich ähnliches behaupten, wenn man die Schattenseite herauszukehren bemüht ist; wenn man gute und schlechte Schriftsteller, frühe Einfachheit, solide Naivität und spätere Entartung, üppigen Prunk nicht zu unterscheiden vermag; nie wird man diesem Mißbrauche den Stempel allgemeiner Geltung ohne Ungerechtigkeit aufdrücken können: es wäre zum mindesten einseitig, über der Karrikatur die zum Grunde liegende Schönheit zu vergessen. Welchen Dank verdiente wohl der, welcher Abulfedas Nachrichten von Muhammed und die der Evangelien von Christus in Parallele stellte? Das Prinzip, um es kurz zu sagen, die Verschiedenheit des Ausgangspunktes, der heilige Geist und der unlautere Hauch der Welt, bildet auch

1) Für beide Gegenstände ist in unsern Einleitungen noch immer viel zu wenig gethan — und doch, wie manches Ungereimte wäre nach sicherer Feststellung dieser allgemeinen Basis nicht geredet worden! — Man vergl. hier besonders J. D. Michaelis, Vorr. z. arab. Gramm., S. 57 ff. (Einl. in d. göttl. Schr. d. A. B., S. 231 ff.); auch die (freilich sehr ungenügende) „Würdigung der asiatischen Geschichtschreiber" in Klaproth, Asia polyglotta, p. 1—16.

Digitized by Google

hier die wesentliche Scheidung, die zwischen den Schriften des A. B. und denen des übrigen Alterthumes eintritt. Der Geist aber ist nicht ein gewaltsam alle Schranken der Natur durchbrechender, er ist das ausbrennende, läuternde und mit lebendigem Odem durchdringende Prinzip von oben her. Wenn somit das verschiedene individuelle Leben durch ihn nicht vernichtet, sondern nur das Mannigfache durch innere Einheit zu einem Ganzen verbunden, und im Einzelnen verklärt und geheiligt wird, so geben gerade die alttestamentlichen Schriftsteller hiezu die schönsten Belege. In der historischen Darstellung tritt zwar, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, die Divergenz mehr zurück, die historischen Bücher erscheinen im Allgemeinen wie aus Einem Stück gegossen; doch so, daß sich lebendig in Manier und Darstellung des einen die Zeit ausprägt, wofür das Buch der Richter wohl den glänzendsten Beleg enthält, bei einem andern, wie der Chronik, mehr subjektive Tendenz und ein Plan des Verfassers sich kund giebt.

Das Buch Daniel will nicht in die Reihe der rein objektiv historischen Darstellungen des A. T. treten, will keine Geschichte des Exils enthalten. Man hat diese Forderung wirklich in der neuern Zeit an unsern Propheten gestellt (s. Berth., S. 11.). In der That, ein ungereimtes Verlangen! — die Geschichte eines Volkes, wo dasselbe aufhört historisch zu seyn. So wie nach der Rückkehr der Juden uns von den zurückgebliebenen Exulanten nur einzelne, sparsame Nachrichten erhalten sind, so konnte dies auch nur in jenem Zeitraume statt finden. Wirklich können wir auch aus unsern und den anderweitigen Nachrichten, wie oben zu zeigen versucht ist, ein hinreichend anschauliches Bild jener Zeit gewinnen; jene Sehnsucht nach Nachrichten ist daher im eigentlichen Sinne nur eine Sehnsucht nach anderen, als die unsrigen sind. — Die Nachrichten unsers Buches schließen sich somit zuvörderst eng an die Hauptperson, von der das Buch den Namen führt, an. Aehnlich wie Jesaias (7, 1 ff. 36 — 39.), Jeremias an vielen Stellen, und das B. Jonas mit den die Person der Propheten betreffenden historischen Darstellungen untermischt sind, so auch unser Buch. Es war unserm Propheten daher nur um einzelne detaillirte Schilderungen zu thun, diese giebt er in der bereits entwickelten Manier;

Digitized by Google

die anderweitigen historischen Veranlassungen und Folgen übergeht er bald ganz und gar, wie Cap. 2. und 3., bald giebt er nur eine Andeutung derselben, wie Cap. 5. und 6.

Die Fakta, die hier dargestellt werden, sind sämmtlich wunderbare Ereignisse, nnd, Cap. 1. etwa ausgenommen, außerordentliche Begebenheiten, von denen keines nur irgendwie auf gewöhnlichem Wege sich erklären ließe. Man fragt, warum nur solche erzählt seyen, und die Antwort darauf, die am nächsten liegt, ist, wie Jahn schon bemerkte (Einl., II, S. 636.), daß der Verf. nur das Außerordentliche habe aufzeichnen wollen, um zu zeigen, welcher Mittel sich Gott bedient habe, die Hebräer in der Gefangenschaft in ihrer Religion zu stärken und vom Götzendienst zurückzuhalten, indem er selbst den Heiden Ehrfurcht einprägte. Ich sollte meinen, man könnte noch mehr sagen, da, sobald es feststeht, daß keine Geschichte des Exils zu schreiben möglich war, sofern nämlich auf die Juden Rücksicht genommen wird, es auch nur möglich war, einzelne Begebenheiten, die für sie Wichtigkeit hatten, darzustellen. Worin sollten diese aber bestehen? in alltäglichen, sich überall und jederzeit wiederholenden Situationen? Welcher Werth könnte ihnen beizulegen seyn? Also in merkwürdigen, für die Nachwelt noch wichtigen Ereignissen! Aber das merkwürdigste von allem waren doch gewiß die Wunder, die Jehova zur Verherrlichung seines Namens wirkte. Man müßte sich sonach vielmehr darüber verwundern, wenn nichts von dergleichen außerordentlichen Begebenheiten uns überliefert wäre, als über das Gegentheil. Aber — wendet uns Berth., S. 22 ff., ein — das Historische ist hier ganz einzig in seiner Art, es ist kein Gesetz der Schicklichkeit bemerkbar, nach welchem Gott seine Wunder wirkt. Worin besteht aber dieses einzige in seiner Art? Die Wunder unsers Buches sind theils merkwürdige Träume und Erscheinungen, und ihre Deutungen, (Cap. 2. 4. 5.) theils wunderbare Errettungen von Gott geliebter Männer aus großen sie umgebenden Gefahren (Cap. 3. u. 6.). Fürwahr, fast jedes biblische Buch liefert uns hiezu die reichsten Parallelen, und doch vermißt Berth. hier Analogien. Seltsames Vorurtheil, auffallende Verblendung! Die Schicklichkeit in diesen Wundern zu vermissen, läßt sich nicht minder auf eine Menge anderer Wunder anwenden, wenn damit Zwecklosigkeit

Digitized by Google

und Unwürdigkeit derselben gemeint ist. Beides ist oft dem natürlichen Auge verborgen — wer weiß nicht, welch ein σκάνδαλον die Austreibung der Dämonen in eine Heerde Schweine, und die Verfluchung des Feigenbaums dem Unglauben jederzeit gewesen sind! — gesetzt daher, es trete dasselbe auch in unserm Buche so sehr in den Hintergrund, wie es doch bei genauerer Ansicht keineswegs der Fall ist, so würde auch dann noch dieser Einwand von jener Seite her jede Bedeutsamkeit verlieren.

§. 4.

Fortsetzung. Die Weissagungen im Buche Daniel.

Der prophetische Abschnitt theilt mit dem historischen den Charakter der detaillirten Beschreibung. Genau ins Spezielle eingehend, einzelne Momente in ihrer Wichtigkeit besonders hervorhebend, liefern diese Weissagungen uns anschauliche Gemälde von dem, was in der inneren Anschauung des Propheten vorgeht. Doch geben die Erscheinungen, die sich in dieser Hinsicht in unserm Buche finden, manches eigenthümliche, worin sie sich von den Weissagungen anderer Propheten mehr oder weniger unterscheiden.

Visionen und Gesichte sind im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes die dem geistigen oder auch zugleich physischen Blicke des Sehers sich darbietenden Erscheinungen, die entweder in Wort oder in Handlung den Willen der Gottheit deuten. Durch die Vision erhält das vorgeführte Bild ein ganz eigenthümliches Gepräge; nicht bloß von der Fülle göttlicher Begeisterung ergriffen und von der unwiderstehlichen Kraft der Offenbarung durchdrungen strömt der Mund des Propheten das, wovon die ganze Seele erfüllt ist, in Worte aus; hier ist mehr die ganze Thätigkeit seines inneren wie äußeren Lebens in Anspruch genommen; vor seinen Augen enthüllt sich das Himmlische sichtbarlich, mit seinen Ohren hört er zugleich redend die Boten Jehovas, und verkörpert steht vor ihm das, was sonst nur der kühnste Gedankenflug erreicht, und das umfassendste Wort ausspricht. Es ist dies das symbolische Element in der prophetischen Darstellung, zurücktretend in der früheren Zeit, mehr hervortretend und ausgebildet in der späteren. Das einfache Wort genügt dem williger Geiste des Menschen: je kind-

li-

Digitized by Google

licher, naiver und einfacher derselbe ist, um so weniger bedarf es des Aufwandes von äußerem Einwirken, um das folgsame Gemüth zu lenken; je entarteter, Gott entfremdeter und verhärteter jener ist, desto eindringlicher, erschütternder und lebendiger mußte die Hand des Herrn kommen über Israels eisernen Nakken und die trägen Herzen der Propheten. Es ist nicht bedeutungslos, daß Ezechiels Gesichte beständig mit einem Menschensohn! beginnen. Dazu trat nun ein äußerer Umstand, die Berührung mit heidnischer Weise und Sitte, insbesondere mit der reichen, üppigen und anziehenden Symbolik Chaldäas. Das riesengroße und überschwengliche dieser Formen konnte seine imponirende Kraft unmöglich verläugnen, und so finden wir die Propheten der Zeit des Exils ausgestattet mit ganz eigenthümlichen Symbolen, die an das Ausland uns erinnern. Wie sollten wir es bei Daniel auch anders erwarten, dessen Stellung am chaldäischen Hofe ihm, dem in die Weisheit der Magier eingeweiheten, seiner Ausdrucksweise ein Colorit durchaus verleihen mußte, welches von dem der übrigen prophetischen Gesichte bedeutend verschieden ist. Was sich dort nur einzeln nachweisen läßt, findet sich daher in unserm Buche zusammengedrängt; es redet in nichts als Symbolen, und um das Wesen allein bekümmert, achtet es die Form gering, wenn nur das Bild ein irgendwie adäquater Ausdruck des Unaussprechbaren ist [1]).

Daniel sieht seine Gesichte bald im Traume (Cap. 7.), denn Chaldäa war ein Land, wo Träume einen besonders wichtigen Theil der Mantik ausmachten (s. z. Cap. 2. und 4.). Ein anderes Mal ist er wachend, von Gefährten umgeben, und wird an den Tigris entrückt; auch dem sichtbaren Auge giebt sich hier die Nähe der himmlischen Erscheinung kund: entsetzt fliehen vor ihr die Begleiter des Propheten (Cap. 10.). So ist es auch wahrscheinlich mit der Cap. 8. beschriebenen Vision, die nach der Analogie der vorigen zu erklären ist. Die Erscheinungen

1) Eichhorn, Einl., Th. IV, S. 472.: „Im Daniel öffnet sich eine ganz neue Welt. Wer auch mit den übrigen Propheten des A. T. eine noch so vertraute Bekanntschaft errichtet, und sich in ihren Geist, ihre Sprache, ihre Vorstellungs- und Dichtungsarten noch so tief hineinstudirt hat, wird im Ganzen alles fremd und Früchte finden, die nicht Palästina, sondern ein ganz fremder Boden getrieben haben muß."

Digitized by Google

sind sämmtlich mit dem größten Aufwande der Kräfte des Propheten verbunden: eine Erschöpfung derselben ist jedesmalige Folge derselben, und er bedarf, wenn er noch weitere Offenbarungen vernehmen soll, der Stärkung von oben her (9, 23. Cap. 10.). Zweimal hat er die Visionen an Flüssen (C. 8. u. 10.), deren Lieblichkeit und besonderer Reiz für den Morgenländer wohl das seinige dazu beitrug (s. d. Anmk. S. 419.), wiewohl die Ursachen in beiden Stellen nicht dieselben zu seyn scheinen. — Ueberall sind bei diesen Gesichten Engel thätig, dienend zum Troste, zur Kräftigung des Sehers, zur weiteren Deutung der räthselhaften Symbole. Bei dem ersten Gesichte ist der Name dieses Engels nicht genannt, in dem zweiten giebt er sich ihm zu erkennen unter dem Namen Gabriel (Cap. 8.), und dieser ertheilt ihm sodann auf göttliches Geheiß später Aufschlüsse (C. 9, 10 — 12.). Die Genien der Chaldäer, die Wächter ihrer Religionslehre (s. z. 4, 10.), geben auch hier die Veranlassung; ihnen werden die Engel des lebendigen Gottes entgegengestellt, und um jede Vermengung mit der heidnischen Lehre zu vermeiden, muß der Name Gabriel selbst dem Propheten mitgetheilt werden, um ihn und seine Leser beständig an Jehova zu erinnern. — In den Symbolen herrscht der Charakter des Ungeheueren und Colossalischen vorwiegend überall: majestätisch und prächtig ist ihre Einführung und ihr Auftreten: bis ins geringste Detail sind sie bedeutsam und tiefsinnig. Daß auch hier der chaldäische Geschmack die Farben zu diesen Gemälden hergegeben habe, beweisen die Träume Nebukadnezars, Cap. 2. und 4., verglichen mit den Visionen des Propheten. Thiere bilden ein wesentliches Element bei diesen Darstellungen, und ihre Wichtigkeit in der chaldäischen Symbolik zeigen die Monumente derselben zur Genüge; auch sie sind genau bezeichnend den Charakter dessen, was durch sie repräsentirt werden soll. Ihre Beschreibung ist grotesk, die Zusammensetzung kühn und einzig nach Bedeutsamkeit haschend; ja die Form erliegt sogar unter dem Stoffe, wie Cap. 7. bei dem vierten Reiche, welches kein bestimmtes Thier symbolisirt (s. z. Cap. 7. u. 8.). Jehovas Erscheinung aber ist, wie natürlich, wieder ganz eigenthümlich (Cap. 7. 10. u. 12.); hier kann man nicht von anders woher die Darstellung entnehmen, wenn nicht das eigenthümliche theokratische Element ganz aufgehoben wer-

Digitized by Google

den sollte. Hier schließt sich Daniel an die früheren Propheten enge an; und Jesaias und Ezechiels Gesichte stimmen darin mit dem unsrigen überein; es ist dies der gemeinschaftliche Grundzug, der alle Propheten durchdringt und trotz alles Hervortretens des Individuellen nie aufhören kann, seine alles dies beherrschende Kraft zu bewähren. — In den Weissagungen sind noch die vielfachen Zeitbestimmungen, deren jedes Orakel wenigstens eine enthält, bemerkenswerth. Das Zeitmaß ist in dem eigenthümlich astrologischen Kunstausdruck Zeit (s. d. Anmk. S. 149.) gegeben, und die Angabe der Zahl ist höchst genau und sorgfältig; Umstände, die uns hinwiederum auf Chaldäa, den Sitz astronomischer und mathematischer Kenntnisse, hinweisen. — Der Inhalt der Gesichte ist ein genau nach der Fassungskraft und dem Zustande des Propheten berechneter; jener sollte nach dem Plane des Herrn seinen Geist nicht niederdrücken, sondern zum muthigen Hinblick auf die Zukunft, das angenehme Jahr Jehovas, erheben, und eben dahin auch das kleinmüthige und verzagte Israel führen. Von allgemeinen Umrissen (Cap. 7.) geht daher die Verkündigung zu immer spezielleren Aufschlüssen fort, die sämmtlich als Hauptpunkt und Endzweck das Reich des Messias und die Vorbereitung Israels darauf enthalten. Den eigentlichen Weissagungen sind fast jedesmal Deutungen durch Engel beigefügt, die jedoch nicht in nackter und genauer Erklärung jedes einzelnen Umstandes bestehen, sondern theils in Andeutungen und Winken, theils in neuen, mit eigentlicher Rede vermischten Bildern und weiter fortführender Gedanken und Schilderungen.

Die Sprache, die in diesen Stücken unsers Buches gebraucht ist, gleicht im Allgemeinen, dem Schwunge und Rhythmus nach, der des Ezechiel; sie ist nicht, wie mehrfach behauptet wird (s. z. B. Jahn, Einl., II, S. 622.), ganz prosaisch, sondern nur der Prosa sich annähernd; die Beschreibungen der Visionen sind, je nachdem es der Inhalt mit sich bringt, mehr oder weniger glänzend und erhaben, der Rhythmus bald mehr bald weniger sorglich beobachtet; während die historische Darstellung mehr die Breite und Weitschweifigkeit in einzelnen Ausführungen sucht, zeichnen sich die Weissagungen durch Präcision und abrupte Schreibart aus; in der mehr skizzenhaften, als ge-

Digitized by Google

regelten und wohlgeordneten Darstellung kommen beide überein. Am meisten in die prosaische Diktion sich verlierend ist Cap. 9., wie es der Gegenstand auch erforderte. Am erhabensten und auch in ästhetischer Hinsicht am höchsten zu stellen ist die Schilderung von Jehova und dem Messias Cap. 7. Das Hebräische ist, wie auch Cap. 1., reiner als das des Ezechiel, doch nicht so correkt, wie das des Sacharjah. Das Chaldäische gleicht dem in den prosaischen Stücken und dem des Esra, rücksichtlich der Eigenthümlichkeit und Annäherung an den Hebraismus.

§. 5.

Die Echtheit des Buches Daniel [1]).

Unser Buch giebt sich theils durch eigene Erwähnung dieses Umstandes (7, 1., vgl. §. 3.) und die Einführung Daniels in der ersten Person (s. besonders 8, 2. u. das. d. Anmk., vgl. 7, 28. 9, 2.), als von Daniel selbst verfaßt hinreichend zu erkennen (vgl. die weitere Ausführung bei Hengstenberg, Beitrr., S. 225 ff.). Es muß daher, wenn die Einheit desselben nicht muthwillig zerstört werden soll, für das Ganze der Name dieses Vf.'s in Anspruch genommen werden. Mit der Anerkennung eines solchen gleichzeitigen Verfassers und Augenzeugen hängt nun aber rücksichtlich des historischen Theiles die Glaubwürdigkeit seiner Nachrichten, rücksichtlich des prophetischen die Wahrhaftigkeit der Weissagung, die Erleuchtung Daniels durch übernatürliche Offenbarung unzertrennlich zusammen. Wer daher Wunder und Weissagung überhaupt läugnet und a priori bestreitet, muß consequent auch die Wahrhaftigkeit unsers Buches zu verdächtigen suchen; der Weg dazu ist aber kein anderer, als Läugnung seiner Echtheit. Das Buch ist dann späten Ursprunges; die Wunder sind legendenartig ausgeschmückte Sagen mit mehr oder weniger historischem Fundament; die Weissagungen post eventum verfaßt, und in dieses Gewand eingekleidete Geschichte. Der Verfasser, mag man auch noch so laxe Prinzipien der Moral

1) Es erhellt, daß es uns hier nur darum zu thun seyn kann, eine allgemeine Zusammenstellung der das Ganze des Buches betreffenden Argumente für und wider seine Authentie zu liefern; für das Einzelne verweisen wir auf die Auslegungen, in denen das apologetische Element mit Hauptsorge des Verfassers war.

Digitized by Google

aufstellen, ist jedenfalls ein Lügner und Betrüger, zu dessen Entschuldigung man dann theils zeitgemäße Gewohnheit und Sitte, theils löbliche Zwecke, ein in der makkabäischen Zeit hart gedrücktes Volk zu trösten und stärken, beibringt. Die ganze jüdische und christliche Kirche ist in grobem Irrthume befangen gewesen, daß sie Jahrtausende lang das Machwerk eines Betrügers für eingegeben vom göttlichen Geiste erklärte, und sich der Theilnahme an den Sünden eines Lügners schuldig machte. Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der auf unsern Propheten und seine Weissagungen als wahrhaftiges Dokument göttlicher Verkündigungen sich beruft, hat sich, befangen in dem Wahne seiner Zeit, verblenden lassen in der Unterscheidung der gröbsten Lüge und der lautersten Wahrheit.

So steht — nur die größte Befangenheit vermag es zu läugnen — die Streitfrage über die Echtheit und Unechtheit unserer Schrift mit tiefer dogmatischer Bedeutsamkeit da. Es handelt sich bei der Entscheidung hierin nicht um einen vereinzelt, abgerissen dastehenden, für praktische Folgen indifferenten Gegenstand; es gilt vielmehr Läugnung oder Vertheidigung der ersten und wesentlichsten Wahrheiten des Christenthums, entschiedenes Bekenntniß für dieselben, oder offner Gegensatz zu ihnen. Wer die Göttlichkeit des Erlösers, wer die Heiligkeit der heil. Schrift anzutasten sich unterwindet, für den ist auch unser Buch ein leicht daran zu gebender, werthloser Gegenstand. Wenn, charakteristisch genug, und in der anderweitigen Geschichte der biblischen Bücher beispiellos, schon der erbitterte Gegner des Christenthums, Porphyrius, unsre Schrift für ein Erzeugniß des Betrugs erklärte, so ist es dieselbe malitia secularis, die Hieronymus als den Grund seiner Behauptungen angiebt, die auch alle späteren Deisten und Naturalisten bis auf die neuesten Zeiten herab gegen unser Buch in Bewegung und Thätigkeit setzte. Und wenn in jener Zeit die Lehrer der christlichen Kirche vereint den Angriffen des heidnischen Gegners durch zahlreiche Widerlegungen Trotz boten, so ist es auch jetzt Pflicht der Kirche, die auf gemeinschaftlicher Basis beruhenden Angriffe [1]), unbekümmert um die noch so scheinbare Gewandtheit, die glän-

1) S. ihre Geschichte bei Hengstenb., Beitrr., S. 1 ff.

Digitized by Google

zendste Außenseite, die kühnste und anmaßendste Sprache ihrer Vertheidiger, zu bekämpfen und nach Kräften zu vernichten.

Der Hauptbeweis rücksichtlich der Echtheit dreht sich daher natürlich um den Inhalt des Buches; in wiefern derselbe sich gegen alle Angriffe siegreich, als echtes Dokument der exilischen Zeit bewährt. Zu diesem Erweise hofft der Verf. in der Auslegung wenigstens einen Beitrag geliefert zu haben, so fern hier stets von diesem Zeitpunkte aus das Einzelne grammatisch-historisch erläutert ist, was wenigstens durchgängig bei der Unechtheit der Schrift ein Ding der Unmöglichkeit wäre. Doch hat es auch nicht an solchen gefehlt, die in der äußeren Existenz des Buches Merkmale seiner Unechtheit zu erkennen meinten, so fern, als einmal der innre Gehalt den Zweifel hervorgerufen hatte, auch äußere Stützen desselben hervorgesucht werden mußten, eigentlich nur ein etwas anständiges Gewand für die, oft zu grobe und offene Blößen gebenden, innern Gründe. Wir fassen daher hier die Streitfrage nur von dieser ihrer äußeren Seite auf, und stellen in einer historisch fortschreitenden Untersuchung die Zeugnisse für und gegen die Echtheit des Buches vergleichend zusammen, meist auf Dr. Hengstenbergs gelehrte und ausführliche Behandlung des Gegenstandes verweisend.

§. 6.

Fortsetzung. Die Geschichte des Buches Daniel.

1) Die Zeit des Exils selbst ist nicht zu begreifen, ohne das Vorhandenseyn eines Mannes, wie Daniel, der durch solche äußerlich hohe Stellung und den besonderen Beistand Gottes einwirkte auf das Volk und dessen Rückkehr nach Palästina (vgl. §. 1.). Ohne solche Annahme ist weder das Erhalten der Selbstständigkeit des Volkes Gottes, noch sein imponirender Einfluß auf Cyrus irgendwie erklärt. Gesetzt auch, dieser Monarch hätte später durch genauere Bekanntschaft mit Israel die merkwürdige Beschaffenheit desselben näher kennen gelernt — wie war dies aber möglich im ersten Jahre seiner Regierung über Babylon? Wie war es möglich, wenn das Volk seines alten Ruhmes ganz entbehrte, wenn es dastand entblößt, von alle dem entblößt, was als sein früherer Schmuck, seine glänzendste Zierde

Digitized by Google

gegolten? Dies leitet auf ausgezeichnet begabte Thaten und Männer; ein Daniel ist nothwendiges Erforderniß zur Erklärung dieser Fakta. Dies läßt uns schließen auf die Existenz eines solchen Mannes, und zwar eine solche, wie sie in unserm Buche geschildert wird. Wie dadurch aber die Wahrheit des Inhaltes desselben einerseits dargethan ist, so ergiebt sich auch seine Echtheit daraus, da es nicht abzusehen ist, wie solche Begebenheiten und Weissagungen unaufgezeichnet geblieben seyn, und erst in der spätesten Zeit einen Berichterstatter gefunden haben sollten.

2) Bald nach dem Exil ward der Kanon des A. T. geschlossen. Es ist kein Buch in demselben, von dem sich mit einiger Sicherheit nachweisen ließe, daß es über die Zeit des Artaxerxes hinausgehe. Vor dieser Zeit muß daher auch unser Buch verfaßt und vorhanden gewesen seyn. — Das Buch steht in einer Sammlung, worin sonst keine Propheten aufgenommen sind: daraus folgt, daß die Stellung mit Absicht dem Propheten gegeben sey, diese Absicht kann aber füglich nur den Sammlern des Kanon beigelegt werden, denn sollte das Buch untergeschoben seyn, so mußte es in die Propheten eingeschwärzt werden, folglich beweiset die Stellung des Buches im Kanon, wie überhaupt seine Aufnahme in denselben, für seine Echtheit. — Hiegegen weiß man auch in der That wenig zu sagen; man spricht zwar von später Schließung des Kanon, aber — ohne irgend sichere Beweise. Häufiger indeß ist die Stellung des Buches im Kanon als Angriffspunkt benutzt worden. Dies kann nach einer doppelten Seite hin geschehen, einmal, so fern sich darin eine Geringschätzung gegen das Buch aussprach — aber hielt man den Daniel für keinen Propheten und sein Buch für kein prophetisches, so durfte es gar nicht recipirt werden. Oder die Zeit, da es zum Vorschein kam, gestattete nicht mehr die Aufnahme unter die prophetischen Schriften. Allein woraus beweiset man, daß die Zeit den Eintheilungsgrund der kanonischen Bücher abgebe. Die Motive, die den Sammlern des Kanon bei ihrer dreifachen Eintheilung desselben vorschwebten, sind uns überhaupt durchaus unbekannt, und die Bekanntschaft damit scheint sich schon früh verloren zu haben. Josephus

Digitized by Google

schweigt darüber gänzlich; Hieronymus berichtet die Stellung unsers Buches als etwas merkwürdiges [1]), weiß aber zu ihrer Erklärung ebenfalls nicht vorzubringen; Theodoret macht den Juden selbst einen Vorwurf daraus, daß sie dem Daniel diesen Platz angewiesen; die Rabbinen schmieden eine Unterscheidung zwischen dem Geist der Prophetie und dem heiligen Geiste, eine Aushülfe, keine historische Erklärung, wie ihr eigenes Schwanken hierin deutlich zeigt [2]).

3) Eine weitere Spur für das Vorhandenseyn unsers Buches liefert der Bericht bei Josephus (Antiqq., XI, 8, 4.), daß Alexander dem Gr. beim Einzuge in Jerusalem die Weissagungen Daniels vorgezeigt worden seyen. Man kann zugeben, daß die Thatsache ausgeschmückt durch Josephus uns erzählt sey; doch steht das Faktum, daß der macedonische König den Juden große Begünstigungen ertheilte, fest, und wir können dies schwerlich auf einem anderen Wege erklären, als wie es uns der Hauptsache nach von Josephus erzählt wird; vergl. Jahn, Archäol., II, 2, S. 300 ff. Hengstenberg, Beitrr., S. 277 ff. Die Gegner können sich auch hier nicht anders helfen, als daß sie die ganze Erzählung des Josephus für reine Erdichtung erklären.

4) Das Buch Sirach, das älteste der Apokryphen, kennt unser Buch, wie sich aus Anspielungen darauf ergiebt; vergl. 17, 15.: ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστι — die Lehre von den Schutzengeln, die einstimmig aus unserm Buche (10, 21. 12, 1.) abgeleitet wird, und mit Recht, wie denn der Ausdruck ἡγούμενος deutlich auf das שר bei Dan. hinweiset (vgl. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol., S. 285.); die Ausführung des Thema (10, 8.): βασιλεία ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος μετάγεται διὰ ἀδικίας καὶ ὑβρεῖς καὶ χρήματα, scheint offenbar durch die Schilderungen des Daniel von den Welt-Monarchien hervorgerufen zu seyn (vergl. besonders V. 15. und 17. mit Dan. 7, 7. und daselbst die Anmk.); die Schilderung des Weisen (Cap. 10.) erinnert in allen Zügen

1) Illud admoneo, non haberi Danielem apud Hebraeos inter prophetas, sed inter eos, qui ἁγιόγραφα conscripserunt etc.

2) Einen neuen Erklärungsversuch macht Dr. Hengstenb., Beitrr., S. 28.; doch, wie es scheint, auch nicht genügend.

Digitized by Google

an Daniel, und enthält ganz deutliche Anspielungen auf seine Schicksale (vergl. V. 4. mit Dan. 2. 4. 5. 6., V. 5. 6. mit Dan. 9., V. 7. mit Dan 7. 8. 10 — 12., V. 8. mit Dan. 1. u. s. w.); das häufige Bild der Wolken als den Thron Gottes umgebend (24, 4. 32, 17. 50, 7., vgl. mit Dan. 7, 13.); 48, 10. 11. ist offenbare Bezugnahme (besonders bei der vorzüglicheren Lesart κεκοιμημένοι statt κεκοσμημένοι) auf Dan. 12, 3. 12. Dieses ignoriren die Gegner, und berufen sich für ihre Behauptung auf das Stillschweigen des Siraciden, C. 49., von Daniel. Dagegen: a) Der Verf. liefert hier in seinem ὕμνος πατέρων nur eine Verherrlichung einzelner, um die Theokratie besonders verdienstreicher Männer, eben so wenig auf Genauigkeit und Vollständigkeit Anspruch machend, als die Vff. von den historischen Psalmen (78. 105. 106. 111.). b) Er übergeht sehr bedeutende Namen, und die ausgezeichnetsten Männer. c) Er kümmert sich nicht bei jener Beschreibung um die schriftlichen Dokumente, die jemand hinterlassen hat, diese sind ihm nur Nebensache.

5) Das erste Buch der Makkabäer kennt unser Buch genau, und benutzt es vielfach (s. z. Cap. 11.); vergl. außerdem noch die besondere Anführung Daniels 2, 59. 60. Dies setzt das Vorhandenseyn des Buches und die allgemeine Anerkennung desselben in jener Zeit nothwendig voraus. Dann nur, wenn man wahre Weissagungen in demselben anerkannte, konnte jener Verf. bemüht seyn, die Erfüllung derselben nachzuweisen.

6) Die alexandrinischen Uebersetzer des Pentateuchs nehmen höchst wahrscheinlich auf unser Buch Rücksicht (5 Mos. 32, 8.), eben so die des Jesaias (30, 4.). Unser Buch ist von ihnen als ein kanonisches übertragen worden.

7) Christus und die Apostel brauchen unser Buch durchweg als ein kanonisches. Auf unsere Weissagungen gestützt, legte der Erlöser sich das Prädikat des Menschensohnes bei, er bestätigt sie rücksichtlich seines Wiederkommens in den Wolken des Himmels, rücksichtlich des Unterganges Jerusalems; die Zukunft beschreibt der Apostel Paulus in meist aus unsern Weissagungen entlehnten Bezeichnungen; die Apokalypse ist voll von Wiederholungen unsers Buches. Man muß dies alles für Irrthum, für schmachvolle Verblendung, für eine Bestätigung des

Digitized by Google

Betruges erklären, wenn man die Echtheit des Daniel nicht anerkennt.

8) Josephus redet von allgemeiner Anerkennung unsers Buches zu seiner Zeit (vgl. z. Cap. 9.), und von dem Einflusse den es in der Periode der Zerstörung Jerusalems ausübte. Er selbst ist von tiefer Ehrfurcht gegen den Propheten durchdrungen (Antiqq., X, 11.).

9) Die Rabbinen brauchen durchgängig unser Buch als kanonisches und inspirirtes, nur daß sie ihren Vorstellungen vom Kanon zufolge ihm den רוח הקדש, nicht den רוח הנבואה beilegen (s. Kimchi, Vorr. z. d. Pss., Maimonides, mor. Neboch., II, 44.). Im Talmud wird von ihm und Ezechiel gesagt, das Buch sey aufgezeichnet von der großen Synagoge, weil beide im Auslande gelebt hätten (vgl. l'Empereur, zu Joseph Jachiades, p. 6. Bartolocci, bibl. Rabbin., II, p. 302 ff.) [1]. Im übrigen zeigt sich, einzelne leicht zu beseitigende Ausnahmen abgerechnet (s. Hengstenberg, Beitrr., S. 31 ff.), überall das Buch als in großem Ansehen schon im Talmud stehend, woraus sich denn selbst einige Dogmen anschlossen (s. z. Cap. 7. 12. u. 9.).

So hat unsere Schrift Jahrtausende lang in der Kirche denjenigen Platz behauptet, welcher ihm gebührt, und es ist nichts als das wohlbegründete Recht, was wir ihr zu sichern suchen, wenn wir sie als wahrhaft von Gott eingegebene Schrift behandeln, und demgemäß in dem Geiste der Wahrheit ihre Auslegung versuchen.

§. 7.

Apokryphische Schriften des Daniel.

Bei einem so angesehenen Propheten wie Daniel konnte es, zumal da der Inhalt wie das Gewand unsers B.'s und die Zeit des Exils besonders dazu reizten, nicht fehlen, daß unechte Schriften, besonders von den hierin so gewandten Alexandrinern, seinem Namen zugeschrieben wurden. Schon Hieronymus führt

1) Daß man nur in Palästina weissagen könne, dafür finden sich schon frühe Belege aus der jüdischen Denkweise; vergl. z. B. das Targ. z. Ezech. 1, 3.

Digitized by Google

bittere Klage hierüber. Außer den Zusätzen in den LXX. (s. §. 8.) finden sich hier eigene Stücke, die eigene Erzählungen aus dem Leben Daniels enthalten.

1) Die Geschichte von der Susanna. Die Veranlassung dazu gab wahrscheinlich Jerem. 29, 23 ff.; s. Hieron. z. d. St. Diese Legende, die zur Verherrlichung der Jugendgeschichte des Daniel entstanden ist, erweiset sich als solche durch das offenbar griechische Original, worauf die Wortspiele V. 54. 55. 58. 59., wie schon Porphyrius bemerkte, hinführen [1]), wie durch den ganzen Charakter der Dichtungsart. 2) Die Legende vom Bel und Drachen zu Babel, entstanden als ein Versuch, ein Seitenstück zu der Erzählung Dan. Cap. 6. (vergl. V. 30 ff.) zu geben. Die Abfassung wird dem Habakuk zugeschrieben, wie es in der Ueberschrift heißt: ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί. Daniel erscheint darin als Priester (14, 1.) und das ganze wird in die Zeit des Cyrus verlegt.

Schon Porphyrius und die palästinensischen Juden verspotteten, wie Hieronymus berichtet, die Christen der ältesten Jahrhunderte, daß sie diese Erzählungen als echte Schriften des Daniel betrachteten. Diese Anerkennung ist bei den ältesten Kirchenlehrern allerdings einstimmig, besonders legten die alexandrinischen Theologen großen Werth auf sie. Doch wurde von einigen schon ihre Glaubwürdigkeit angegriffen, wie die merkwürdige Verhandlung zwischen Origenes und Africanus über die Geschichte der Susanna zeigt (s. Neander, KG., Th. III, S. 1207 ff.). Hieronymus erklärte sie ganz unumwunden für Fabeln und nicht zum hebräischen Texte gehörige Zusätze. In der katholischen Kirche haben sie kanonische Auktorität erhalten, und die Vertheidiger dieser bemühen sich das seltsame und unhistorische [2]) durch gewaltsame Auskunftsmittel zu verdecken

1) Ganz unbedeutend sind dagegen die wenigen vermeintlichen Hebraismen, die Eichhorn, Einl., IV, S. 535 ff. zum Beweis eines hebr. Originals anführt.

2) Dabei soll nicht geläugnet werden, daß nicht einige richtige antiquarische und historische Angaben mit untergelaufen sind und in der Ueberlieferung sich erhalten haben (vgl. die Autheile bei Selden. de dis Syris, II, c. 17. Münter, Rel. d. Babyl., S. 11. Gesenius, z. Jes., Th. II,

Digitized by Google

(so z. B. P. De Magistris in seiner Ausg. des cod. Chis. der LXX., Dereser, Jahn u. a.).

Zweifelhaft kann nur seyn, ob diese Stücke ursprünglich zur alexandrinischen Version gehörten oder nicht. Berth., S. 151 ff., hat sich bemüht zu zeigen, daß sie von einem andern Verf. herrührten, allein offenbar durch einen äußerst schwachen Grund. Die apokryphischen Stücke stehen nämlich in dem cod. Chis. der LXX. hinter dem Daniel, im cod. Vatic. des Theodot. aber und andern Handschriften steht die Geschichte der Susanna voran. Ganz übereilt ist nun Berth.'s Schluß, daß wegen dieser verschiedenen Stellung die Stücke bei der Abfassung der Version noch keinen sicheren Platz gehabt, folglich von einem andern beigefügt seyen. Denn man muß, zumal da jene Verschiedenheit der Stellung gar nicht in den LXX., sondern nur bei Theodot. statt hat, vielmehr der Vermuthung sich hingeben, daß spätere Correktoren auch hier die nachhelfende Hand beweisen, und die chronologische Genauigkeit, die in dem ganzen Buche beobachtet ist, auch hier herstellen wollten. Uebrigens kann es allerdings seyn, da auch Cap. 3. wahrscheinlich Zusätze von mehreren Verfassern enthält, daß auch hier mehrere anzunehmen sind; doch läßt sich dieser Umstand schwerlich zur vollkommenen Evidenz darthun. — Uebrige pseudepigraphische Schriften unsers Propheten, als conjectorius Danielis, prognosticum Danielis, visiones Dan. u. a. s. b. Fabricius, cod. pseudepigr. V. T., p. 1124 ff.

§. 8.

Die alten Uebersetzungen des Buchs Daniel.

a. Die alexandrinische Version.

Das interessanteste Denkmal für die Geschichte der Auslegung unsers Buches ist die Uebersetzung der LXX., die hier eine merkwürdigere Gestaltung angenommen hat, als bei irgend einem andern B. des A. T. Dieses eigenthümliche Gepräge, das bei weitem mehr den Namen einer selbstständigen Ueberarbeitung, als den einer Uebersetzung verdient, ist auch von jeher aner-

S. 100. u. 345.); nur ist bei Benutzung derselben stets die größte Vorsicht anzuwenden.

Digitized by Google

kannt worden, und die Folge davon war ihre Nichtgeltung in der Kirche, ſo fern die des Theodotion an ihre Stelle trat. Hieronymus erklärt ſich hierüber mehrfach. Er ſagt praef. vers. Dan.: Danielem prophetam juxta LXX. interpretes ecclesiae non legunt, et hoc cur acciderit, nescio. Er ſtellt nun eine Reihe Vermuthungen hierüber auf, und ſchließt damit: hoc unum affirmare, quod multum a veritate discordet et recto judicio repudiata sit. Eben ſo ſagt er im prooem. comm. in Dan.: illud quoque lectorem admoneo, Danielem non juxta LXX. interpretes, sed juxta Theodotionem ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit. Im comment. in Dan. c. IV. macht er eine bedeutende Abweichung der LXX. vom chaldäiſchen Texte bemerkbar, und ſetzt hinzu: Unde judicio magistrorum ecclesiae editio eorum in hoc volumine repudiata est, et Theodotionis vulgo legitur, quae et Hebraeo et caeteris translatoribus congruit. Vgl. noch prolog. in Joh. und die apol. II. contra Rufinum. Aus dieſen Worten des Hieronymus erhellt nun einerſeits, daß zu ſeiner Zeit der kirchliche Gebrauch des Theodotion allgemein recipirt war, und zwar, daß ſchon geraume Zeit vor ihm dieſe Verwerfung der LXX. ſtatt gefunden habe, ſo fern er nicht mehr die dabei die Kirche damals leitenden Principien hiſtoriſch anzugeben weiß. Auf der andern Seite ſchließt dieſes kirchliche Urtheil nicht die Benutzung unſerer Ueberſetzung bei einzelnen KVV. aus, und der Gebrauch der LXX. ſcheint erſt allmählich immer mehr abgekommen zu ſeyn, während in der früheren Zeit der Widerwille, der gegen den Ketzer Theodotion die orthodoxen Väter einnahm, nicht verſchwunden zu ſeyn ſcheint. So ſtimmt Juſtinus M. in ſeinen Citaten durchaus mit den LXX. überein; vergl. z. B. dialog. c. Tryph., p. 128. (die St. 7, 4.): *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ τιμὴ βασιλικὴ καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα λατρεύουσα καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ, ἐξουσία αἰώνιος ἥτις οὐ μὴ ἀρθῇ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ μὴ φθάρῃ*, wo die Abweichung von Theodotion beſonders klar in die Augen ſpringt. Vergl. ein mehreres bei Stroth im Repertor. v. Eichhorn, Th. II, S. 108 ff. Außerdem mag der fließende, leicht verſtändliche Styl der Alexan-

Digitized by Google

deiner das Seine dazu im Verhältniß zu der plumpen und unbeholfenen Manier des Theodot. beigetragen haben; so wie auch manche Correktionen der LXX. den ascetischen und andern Vorstellungen der Väter mehr zusagen mochten. So ist es besonders mit Tertullian, vgl. z. B. 2, 18. u. das. d. Anmk. Origenes, der nach Hieronymus z. Cap. IV. in seiner Auslegung ebenfalls dem Theodotion folgte, hatte in seinen Hexaplen die LXX. natürlich mit aufgenommen. Der Verlust dieses Werkes und das auch anderweitige geringe Verbreitetseyn unserer Version hatte sie daher bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts den Augen des Kritikers entzogen, und man war nur auf die spärlichen Angaben des Hieronymus beschränkt. Da fand sich in der Chisianischen Bibliothek in Rom ein Exemplar der LXX., welches gedruckt erschien unter dem Titel: Daniel secundum LXX., ex tetraplis Origenis nunc primum editus [1]) e singulari Chisiano codice annorum supra DCCC. Rom. 1772. fol. Der Abdruck geschah nicht unmittelbar aus der Handschrift, sondern nach der Abschrift von Franziscus Blanchini, und enthält eine nicht geringe Zahl Schreib- und Druckfehler. Hinzugefügt ist eine lateinische Uebersetzung von De Magistris, außerdem die Uebersetzung des Theodotion nach dem cod. Chis., die Auslegung des Hippolyt zum Daniel und einige Anmerkungen nebst Abhandlungen. Zwei Abdrücke im Jahre 1773 und 1774 veranstaltete J. D. Michaelis; nur letzterer ist vollständig, während jener nur den Text der LXX. giebt. Brauchbar ist die mehr kritisch berichtigte und mit mehreren trefflichen Bemerkungen begleitete Ausgabe von Segaar. Traj. ad Rhen. 1775. 8.

Die Uebersetzung ist, als selbstständige Arbeit betrachtet, nicht ohne großen historischen Werth; sie zeigt mehr als irgendwo das Streben nach Schönheit und Reinheit des Ausdruckes; sie opfert diesem Streben den Sinn des Originals auf, verbessert dasselbe auch auf anderweitige Weise durch willkürliche Zusätze und Auslassungen, und hineintragen von herrschenden Zeitvorstellun-

1) Der cod. Chis. hat am Ende des 12ten Cap. die Unterschrift: *Δανιὴλ κατὰ τοὺς Ο. Ἐγράφη ἐξ ἀντιγράφου ἔχοντος τὴν ὑπασημείωσιν ταύτην· ἐγράφη δὲ τῶν τετραπλῶν, ἐξ ὧν καὶ παρετέθη.*

Digitized by Google

gen, sie verräth das deutliche Streben, eine dem Geiste der Zeit zusagende Sammlung von Legenden und eine eigene Bearbeitung der vorhandenen Aufsätze unsers Buches zu liefern. Diese Erscheinung erklärt sich hinreichend einerseits aus dem Charakter unsers Buches, andererseits aus dem Charakter der alexandrinischen Juden. Unser Buch enthält theils eine Anzahl der wunderbarsten Ereignisse des ganzen A. T.'s, theils eine solche Darstellung derselben, daß zumal der der Sprache, Sitten und Geschichte jener Zeit nicht genau Kundige Mißverständnissen kaum entgehen kann. Beides war die Klippe, an der die grübelnde und phantastische Geistesrichtung der Alexandriner unvermeidlich scheitern mußte. Näher als irgendwo lag hier die Einmischung von Legenden, Entstellungen und Mißverständnissen jeder Art. Die Zeit des Exils war, wie das zweite Buch der Makkabäer zeigt, überhaupt Lieblingsthema für die phantastischen Ausschmückungen jener Juden, und begierig griffen sie nun nach dem Buche, das zu einem solchen Sich-Ergehen auf diesem Felde am vorzüglichsten die Hand zu reichen schien. Ganz analog und auf gleichen Grund zurückzuführen sind die Entstellungen, welche das Buch Esther und der Prophet Jeremias unter den Händen der Alexandriner, denen hermeneutische Gewissenhaftigkeit eben keine Hauptsorge war, erfahren haben.

Um so unbegreiflicher ist es, wie sich unter den neueren Gelehrten (Bertholdt, S. 93 ff. Eichhorn, Einl., IV, S. 521 ff. De Wette, §. 258.) die Meinung zur allgemeinen Geltung hat erheben können, daß bei dieser Uebersetzung eine andere Recension des chaldäischen Textes als die in unserm Kanon vorhandene zu Grunde gelegen habe. Die einzigen Gründe von diesem Recensionen-Systeme, das Bertholdt noch genauer dahin bestimmt, daß die chaldäischen Stücke des Daniel einzeln circulirt und so eine Ueberarbeitung erfahren hätten (S. 141 ff.) — ein Hirngespinnst von so wenig historischer Wahrscheinlichkeit, daß man ihm seine Entstehung hinter der Studierlampe beim ersten Anblick ansieht! — sind folgende: 1) statt jener Abweichungen vom kanonischen Buche Daniel findet sich sonst ein genaues Anschließen an dasselbe. 2) Es finden sich Uebersetzungsfehler in den Zusätzen. Letzteres hatte schon J. D. Michaelis, der in dieser Kunst eine besondere Meister-

Digitized by Google

schaft suchte, in d. orient. Bibl., Th. IV, S. 18 ff., leicht hingeworfen; begierig aber ward es von den neueren Kritikern als ein kostbarer Fund aufgegriffen. Prüfen wir diese, Bertholdt (S. 138.) folgend, etwas näher, um die Geschicklichkeit unserer Kritiker, die aus allem alles zu machen meisterhaft gelernt haben, besser kennen zu lernen. Cap. 5, 4. sollen die Worte τὸν (θεὸν) ἔχοντα τὴν ἐξουσίαν τοῦ πνεύματος αὐτῶν (οὐκ εὐλόγησαν) übersetzt seyn aus די לה שולטן בשבין. Warum? ist das Griechische unverständlich? Nicht doch; das N. T. und andere Schriftsteller kannten eine Menge ähnlicher Redensarten, aber — Cap. 5, 6. soll οἱ συνεταῖροι κύκλῳ αὐτοῦ ἐκαυχῶντο Schreibfehler seyn; man las הדדד statt: תרדו. Ein sonderbarer Schreibfehler! Schon Michaelis (a. a. O. S. 27.) sah hier eine Mißdeutung des chald. Originals. Es lag dem Uebersetzer daran, die Schuld der Hofleute zu vergrößern, und so läßt er auch in dem größten Unglücke, das sie bedroht, sie dennoch sich übermüthig betragen (καυχᾶσθαι, vgl. V. 4., Βαλτασαρ — καυχώμενος ἐπῆνεσε πάντας τοὺς θεοὺς u. s. w.). — Cap. 5, 31. soll das Auslassen des Verbums subst. (ἦν) ein aramäisches Original beurkunden!! — Cap. 6, 2. 4. soll das τοὺς δύο ἄνδρας chald. Redeweise seyn! — Cap. 6, 4. soll νεανίσκοι Uebersetzung von עבדין, Knechte, seyn, welches auch sonst durch παῖδες übersetzt werde. Ein sonderbares quid pro quo bei einem so leicht verständlichen Worte! Dasselbe erklärt sich viel leichter, wenn man es als Uebersetzung des schwierigen מרכין (s. d. Anmk.) auffaßt. — Cap. 6, 23. soll δυνάμεις durch falsche Auffassung von שלטנין entstanden seyn. Aber daß δυνάμεις auch von Personen im Griech. stehe, zeigt ja jedes Lexicon. — Cap. 3, 32.: ἀποςάται soll Uebersetzung des mißverstandenen מרדים seyn, welches rebelles und Abgefallene bedeutet; für beides steht aber auch der griech. Ausdruck im hellenistischen Sprachgebrauche. — Cap. 3, 35.: Ἀβραὰμ τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σοῦ soll hebraisirende Uebersetzung von רחמיך seyn für τὸν φίλον σου!! — Cap. 3, 40. soll ganz sinnlos seyn, wenn man nicht eine Uebersetzung annimmt: ἐξιλᾶσαι ὄπισθέν σου und τελειῶσαι ὀπ. σ. Beides sind aber Formeln des A. T., die der hier streng demselben anhangende Jude natürlich stehen ließ. — Wo möglich noch lächerlicher ist das dem ver-

Digitized by Google

vermeinten Uebersetzer aufgebürdete Versehen Cap. 3, 37.: ὀσμὲν τυπεινοὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ, wo es ursprünglich im Texte geheißen haben soll מכל ארעא, wofür er בכל las!!! Wir übergehen aus Ueberdruß die noch S. 130. aufgezählten Uebersetzungs-Anzeichen, indem wir nach den gegebenen Proben kaum die Versicherung ihres gänzlichen Mangels an Beweiskraft hinzuzufügen brauchen.

Was aber den ersten Grund unserer Gegner anlangt, so stellen wir ihm einen andern, jenen durchaus vernichtenden gegenüber, daß sich überall bei den Abänderungen der alexandrinischen Version Zweck und Veranlassung klar nachweisen läßt, wodurch der Uebersetzer zu seinen Correktionen veranlaßt wurde. Zuvörderst fällt es schon auf, daß gewisse Abschnitte (Cap. 1. 2. 7 — 12.), durchaus nichts, oder doch im Verhältnisse zu den übrigen sehr wenig von der verändernden Hand des Uebersetzers erfahren haben, und es wird gewiß nicht schwer fallen zu zeigen, daß gerade die eigenthümliche Beschaffenheit dieser theils nicht sehr zur Ausschmückung sich eignenden historischen, theils rein prophetischen Capitel dem Alexandriner wenig Reiz zu Aenderungen darbot, während das originelle, wunderbare Colorit von Cap. 3 — 6. hiezu am stärksten antrieb. Außerdem enthalten auch jene Abschnitte (vgl. z. B. 1, 3. 11. 16. 2, 8. 28. und das. d. Anmk.) solche Correktionen, die nur durch die Zeitvorstellungen des Verf. erklärbar werden. Dasselbe aber bei dem Abschnitte Cap. 3 — 6. anzunehmen, wird ganz unzweifelhaft durch eine nur einigermaßen sorgliche Betrachtung der Ueberarbeitung selbst. Für Einzelnheiten auf die Anmerkungen verweisend, betrachten wir hier nur die Hauptabweichungen. Die abrupte Schreibart Cap. 3. besonders (s. §. 5.) veranlaßte zunächst zu genaueren Erklärungen des unverständlichen Textes. Zum Danke für die Einnahme Jerusalems muß Nebukadnezar (vgl. S. 89.) die Statue errichten. Asarjah, vielleicht seines bedeutungsvollen Namens wegen (Hülfe Jehovas), muß ein langes Gebet im Gluthofen sprechen. Der Ofen wird indeß immer stärker geheizt (V. 46.), die Flamme schlägt 49 Ellen heraus, ein Engel steigt herab, treibt die Flammen aus dem Ofen, verbreitet in demselben einen sanften Windhauch, so daß man gut athmen konnte, dann beginnen alle drei einen Hymnus.

****

Digitized by Google

So muß der König zum Staunen und zur Errettung der drei Männer bewogen werden. — Man erkennt hier nichts leichter als die Hand dessen, der das Wunder *erklärbarer* machen, der Anschauung der Leser mehr vorführen wollte. Es kann wohl der Fall seyn, daß der Ueberarbeiter sich hiebei einigen Sagen seiner Zeit anschloß, und darnach änderte. Doch ist es sehr wahrscheinlich, daß das Gebet des Asarjah und der Hymnus der drei Männer zwei *verschiedene* Personen zu Verfassern hatten, wofür besonders der Widerspruch V. 38., wo von einer Zerstörung und V. 53. 55. 84. 85., wo von einem Bestehen des Tempels und des levitischen Cultus die Rede ist, spricht. Doch läßt dies noch immer nicht auf ein so allmähliches Entstehen des Ganzen schließen, wie *Berth.* (S. 115.) es mehr als eigene Erfindung, denn als wohlbegründete Behauptung aufstellt. — Bei dem Abschnitte 3, 31 — C. 4. war dem Ueberarbeiter die Ediktsform und die weitläufige Darstellung ebenfalls anstößig, er schickte deßhalb dem Edikte eine eigene Erzählung voran, und ließ das, was ihm unnütze Wiederholung schien, weg. Die Wiedergenesung des Königs läßt er ihm vorher im Traume durch einen Engel verkünden; denn er konnte nicht begreifen, wie auf dem gewöhnlichen Wege der König nach solcher Manie wieder gewesen konnte. — In Cap. 5. findet sich am Anfange ein kurzer Auszug des Faktums mit dem Zusatze, es sey das Gastmahl bei der Einweihung des königlichen Pallastes (*ἐν ἡμέρᾳ ἐγκαινισμοῦ τῶν βασιλείων αὐτοῦ*), und von 2000 Gästen gefeiert worden. Dieser Auszug ist zwar mit keinem Obelus versehen, allein die Setzung dieser Zeichen im cod. Chis. ist sehr ungenau (s. *Bugati*, Dan. sec. LXX. Intpp. edit. — praef., p. III ff.) und er ist wahrscheinlich für einen vor der Zeit des Origen. entstandenen Zusatz, das Glossem eines Abschreibers, zu halten (s. *Bugati*, p. 140. *Berth.*, S. 132 ff.). In dem übrigen Theile giebt sich die nach Ausgleichung aller Misverhältnisse strebende Hand des Uebersetzers deutlich zu erkennen. Die Schrift ist ihm nicht unlesbar, sondern bloß dem Sinne nach unverständlich; die Königin erscheint nicht ungerufen, sondern auf Einladung des Königs; der Tod des Belsazar ist ganz weggelassen u. s. w. Wer kann dies für ursprüngliche Bestandtheile einer eigenen von unserm

Digitized by Google

Texte unabhängigen Erzählung halten? Wir glauben, daß daher nur die Wahl bleibt, mit Michaelis a. a. O., S. 26 ff., und Segaar, S. 19., die Uebersetzung Cap. 3 — 6. für das Machwerk eines von dem Uebersetzer der übrigen Capitel verschiedenen Mannes, oder unsre Annahme einer Ueberarbeitung unsers Textes für die richtige zu halten. Gegen jene Annahme spricht aber deutlich der schon bemerkte Umstand, daß auch die übrigen Abschnitte nicht frei von willkürlichen Veränderungen sind; vgl. noch Jahn, Einl., II, S. 655 ff.

Es bleibt uns noch übrig, einen Blick auf die Zeit der Abfassung unserer Version zu werfen. Die Annahme, daß zur Zeit des Siraciden, ums Jahr 130 v. Chr., der größte Theil der Bücher des A. T. in der alexandrinischen Uebersetz. vorhanden war, hat gewiß jetzt allgemeinen Beifall erlangt (vgl. Eichhorn, Einl. in d. Apokr., S. 40 ff. Jahn, I, S. 153. De Wette, S. 70.). Sie leidet auch auf unser Buch gewiß eine Anwendung, da sich Anspielungen auf die makkabäische Zeit darin nicht undeutlich erkennen lassen, vgl. 10, 1. (und dazu Hengstenb., Beitrr., S. 295.), 11, 33. (und dazu Michaelis a. a. O., S. 22 ff.), 9. (und dazu die Anmk. S. 336.). Außerdem weiset die Stelle 11, 30.: ἥξουσι οἱ Ῥωμαῖοι auf eine Zeit, wo man mit gespannter Erwartung den immer weiter um sich greifenden Eroberungen Roms zusah, hin. Daß im ersten Buch der Makkab. unsre Uebersetzung benutzt sey, zeigt Hengstenb., S. 264 ff. [1]).

Als brauchbares Hülfsmittel für das Verständniß und die kritische Beschaffenheit der LXX. ist die hexaplarische Uebersetzung anzusehen, welche Bugati (Mediolani, 1788) herausgegeben hat, nachdem schon früher Bruns, im Repert. f. bibl. u. morgl. Liter., Th. III, S. 180 ff., den Abschnitt Dan. 9, 24 — 27. mitgetheilt hatte; vgl. Repertor. Th. VII, S. 220 ff. Th. VIII, S. 85 ff.

---

1) Bertholdt, S. 142., läßt sie geraume Zeit nach Christus verfaßt seyn; doch ohne alle Gründe, mit bloßer Berufung auf Michaelis, S. 30 ff., der hier bloß eine Sammlung eigenthümlicher Worte unserer Uebersetzung giebt.

Digitized by Google

§. 9.

b. Uebrige Versionen.

Theodotions Uebersetzung trägt das Gepräge großer Wörtlichkeit und Genauigkeit. Daß er auch hier die LXX. vor Augen gehabt habe, ist deutlich; aber hier waren seine Verbesserungen mehr als je nothwendig. Diese hat er auch wirklich sorglich angebracht, und wenn er corrigirt, so ist zuvörderst noch immer sorgfältig zu untersuchen, ob er nicht Interpolationen aus den LXX. erhalten hat, und dann erst läßt sich mit einiger Sicherheit der Grund seiner Correktion angeben. — Merkwürdig ist, daß auch Cap. 3. die apokryphischen Einschaltungen der LXX. bei ihm sich finden. Indeß ist es hier mehr als wahrscheinlich, daß diese durch spätere Ueberarbeitungen und Verfälschungen hinzugekommen sind. Zu Theodotions sonstigem Charakter passen diese Textesverstümmelungen durchaus nicht [1]), und auch zu seinem Zwecke wären dergleichen Veränderungen höchst unpassend gewesen. Allein das Ganze erklärt sich sehr leicht, wenn man sich den Hergang der Sache so denkt. Da die LXX. durch zu große Freiheiten, die sie sich bei unserm Buche erlaubt hatten, in der Kirche Anstoß gaben, und namentlich für polemische Zwecke sich als untauglich bewähren mußten, so griff man zu der Version des Theodot.; da aber die Liebe zu den apokryphischen Nachrichten der LXX. dem Geiste einer entarteteren Zeit immer mehr zusagte, als jene Einfachheit, so war nichts gerathener, als die Uebertragung des Theodot. nochmals zu überarbeiten, wobei die alexandrinische Version zu Grunde gelegt wurde (vergl. auch Eichhorn, Einl. in d. Apokryph., S. 422 ff.). Als solche selbstständige, die Schwierigkeiten und das Anstößige der alexandrinischen Version wegzuräumen bemühte Bearbeitung giebt sich unser Abschnitt bei sorglicher Betrachtung sogleich kund, besonders hat der Hymnus des Asarjah viele Veränderungen erfahren. — Ganz ähnlich war auch das Verfahren bei den beiden andern apokryphischen Zusätzen zum Daniel (§. 7.). Auch diese kann schwerlich Theodot. seinem Texte selbst einverleibt

1) Hieronym., praef. in Ps.: qui simplicitate sermonis a LXX interpretibus non discordat.

Digitized by Google

haben (vgl. Bertholdt, S. 153.); wohl aber sieht man auch hier die Hand des Emendators sowohl in einzelnen Correktionen, als in der chronologischen Anordnung des Ganzen. Zur Erläuterung des Theodotion findet sich ein, wenn gleich nicht sehr befriedigender, Beitrag in der Schrift: specimen animadversionum, quibus loci nonnulli Danielis et interpretum ejus veterum praesertim graecorum illustrantur, emendantur auct. J. G. Scharfenberg. Lips. 1774. — An Theodotion schließt sich als Tochterversion die arabische Polyglottenversion, die mit wörtlicher Genauigkeit ihm folgt (vgl. Wald, üb. die arab. Uebers. d. Dan. in d. Polygl., in Eichh. Repertor., Th. XIV, S. 204 ff.).

2) Noch größeren Anspruch auf Wörtlichkeit, als Theodot., macht die syrische Uebersetzung. Sie leistet beim Daniel, wo chaldäische Paraphrasen fehlen, für Worterklärung zum Theil gute Dienste; doch finden sich auch selbst in der Uebertragung des chaldäischen Theiles wunderliche Misverständnisse, vgl. z. B. 5, 3. Die apokryphischen Stellen hat sie aus Theodot. erhalten und wahrscheinlich durch Interpolation, s. Bertholdt, S. 113. Dasselbe gilt

3) von der Vulgata. Auch sie ist selbstständig und nicht ohne Eigenthümlichkeit, und steht an Eleganz des Ausdruckes wohl allen andern Uebersetzern voran. Auch sie hat die apokryphischen Zusätze aus Theodotion übersetzt erhalten.

4) Wenig Brauchbares enthält die von Villoison (Argentor. 1784) herausgegebene griechische Uebersetzung auf der St. Markus-Bibliothek in Venedig, deren sklavische Genauigkeit nur im Einzelnen für die Worterklärung einiges Ersprießliche darbietet.

5) Bruchstücke aus der dem Theodotion folgenden Uebersetzung des Jacob von Edessa im achten Jahrh. hat (aus Dan. 1. 9. und 13.) Bugati in d. ang. Schr. (§. 8.), praef., p. XII. ff. p. 150. und 157 ff. mitgetheilt, wo er auch noch Proben anderer syrischer Uebersetzungen giebt. — Paulus hat aus einer bodlejanischen Handschrift ein Stück einer arabischen Uebersetzung von Dan. 9, 24 — 27. abdrucken lassen (Saadiae vers. Jesaiae Arab. — ed. Paulus, fascic. II, p. XIV ff.). — Noch ungedruckt ist die arabische Uebersetzung des

Digitized by Google

R. Saadias Ben Levi Askenoth im 16ten Jahrh. (Wolf, bibl. Hebr., III, p. 863.) im brittischen Museum, cod. nr. 5503., der außer dem Dan. noch die Psalmen und die Genesis enthält.

6) Eine hebräische Uebersetzung der chaldäischen Stücke des Daniel und Esra fand Kennikott in einer römischen Handschrift vom J. 1327, und ließ sie daraus in seiner Bibelausgabe abdrucken, woraus sie J. L. Schulze einzeln herausgegeben hat: Chaldaicorum Danielis et Esrae capitum interpretatio Hebraica. Hal. 1782.; vgl. Michaelis, oriental. Bibl., Th. XXI, S. 130.

§. 10.

Wichtigste Hülfsmittel für die Auslegung.

Unter den Erklärungen der KVV. ist die des Ephraem Syrus wichtig für das Verständniß der Peschito, weniger bei Daniel für den Sinn, worin sich zum Theil grobe Misverständnisse in Hauptsachen, z. B. rücksichtlich der vier Monarchien, und viele geschmacklose und abentheuerliche Deutungen vorfinden [1]). Was er für die syrische Version leistet, bietet Theodoret als Hülfsmittel zum Verständniß der griech. Version des Theodot. dar. Er liefert bisweilen nicht unwichtige historische Data, doch dogmatisirt er meist, statt gründlich grammatisch zu exegesiren. Beide Väter übertrifft bei weitem Hieronymus an Bedeutsamkeit, theils durch Notizen aus andern Kirchenvätern (z. B. Origenes, s. z. Cap. 4., Eusebius, Apollinaris u. a. s. z. Cap. 9.), theils aus Rabbinen, namentlich aber durch seine Excerpte aus Porphyrius, die besonders für die Erklärung von Cap. 11. von Wichtigkeit sind. Augustin (de civ. D., XX, 23.) ertheilt seinem Commentar deßhalb schon das Zeugniß: presbyteri Hieronymi librum in Danielem satis diligenter conditeque conscriptum.

Melanchthons Commentar (1543. 8.) ist zwar ohne Rücksicht auf den Grundtext geschrieben, doch nicht ohne einzelne brauchbare Winke und Bemerkungen, besonders für die Berech-

1) Z. B. Cap. 1. ascetische Vorstellungen. Cap. 2, 34. 35. bezieht er auf die Jungfrau Maria und ihre Empfängniß ohne Beischlaf. Vergl. Cap. 10, 5. 14. 18. u. a.

Digitized by Google

nungen der Zahlverhältnisse des prophetischen Theiles. Bei weitem höher als sein und des Oecolampadius Commentar, und die Homilien von Bullinger steht Calvins Auslegung voll reicher psychologischer und dogmatischer Bemerkungen, das gründlichste und auch in der folgenden Zeit kaum übertroffene exegetische Werk über unsern Propheten. Bekannt sind die Leistungen von Sanctius, Grotius, De Dieu, Ch. B. Michaelis, den criticis sacris, Schultens, Dathe, J. D. Michaelis u. a. Einzelne wichtige Commentare über unser Buch sind: מידוש דנן יוסף אבן יחייא על דניאל. Paraphrasis Dni Josephi Jachiadae in Danielem cum versione et annotationibus Constantini L'Empereur ab Oppyk. Amstel. 1633. 4. besonders wegen der Anmerkungen des gelehrten Herausgebers brauchbar. Geier (praelectiones academicae in Dan. prophetam, edit. novias., Lips. 1702. 4.) ist seiner Vollständigkeit wegen in Zusammenstellung der Auslegungen empfehlungswerth, übrigens in dem geschmacklosen Geiste seiner Zeit gearbeitet. Größtentheils nach Grotius gearbeitet ist: Amner, Versuche über die sämmtlichen Weissagungen Daniels — aus dem Engl. Halle 1779. 8. Harenberg, Aufklärung des Buches Daniels aus den Grundsprachen, der Geschichte und übrigen rechten Hülfsmitteln u. s. w. 2 Theile, 1773 — ein zwar fleißig, aber höchst unkritisch, planlos und geschmacklos gearbeitetes, jetzt fast ganz werthloses Werk. Zeise, Uebersetzung und Erklärung des Propheten Daniels. Dresden 1777. 8. Vollberth, Daniel aufs Neue aus dem hebräisch-chaldäischen übersetzt und mit kurzen Anmerkungen für unstudirte Leser und Nicht-Theologen begleitet. Hannover 1782. 8. — An mystischen Deutungen, allegorischen Erklärungen und willkürlichen Berechnungen der geweissagten Zahlen leiden die deßhalb wenig brauchbaren Commentare von Koch (entsiegelter Daniel u. s. w. Lemgo 1740. 4.), Js. Newton (deutsch mit Anmkk. von Grohmann. Leipz. 1765), H. Newton (obss. in Dan. et Apoc. — ed. Sudermann. Amstelod. 1737.), Roos (Auslegung der Weissagungen Daniels u. s. w. Leipz. 1771), Thube (das Buch des Propheten Dan., neu übersetzt und erklärt. Schwerin und Wismar 1797. 8.) u. a. — Der wichtigste und neueste Commentar ist der von Bertholdt (2 Theile, Erlangen 1806 und 1808.), eine der ersten Schriften

des Verfassers, der für die Sacherklärung am meisten leistet, durch dogmatische Befangenheit jedoch eben so viel verdirbt als er durch ersteres gut macht, in der Textesfeststellung aber der unerhörtesten Willkür sich hingiebt, und an Flachheit der Auffassung mit allen rationalistischen Auslegern wetteifert.

Einzelne für theilweise Erklärung unsers Buches wichtige Schriften sind: Venemae dissertatt. ad vaticinia Danielis, c. II. VII. et VIII. Leovard. 1745. 4. Comment. ad. Dan. XI, 4 — XII, 3. ib. 1752. 4., voll sehr brauchbarer und gelehrter Notizen, doch nicht frei von gezwungenen und willkürlichen Erklärungen. Griesinger, neue Ansicht der Aufsätze im Buche Daniel. 1812. Bleek, in der theol. Zeitschrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke, Th. III, S. 171 ff. Kirmß, comment. — exhibens descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum. Jenae 1828.

Digitized by Google

Capitel I.

Das erste Capitel muß als Einleitung in das ganze Buch angesehen werden; wir haben darin eine gedrängte historische Uebersicht der Wegführung, der Erziehung und der Anstellung Daniels und seiner Freunde (vgl. darüber Einl. §. 3.). Von größter Wichtigkeit ist hier die chronologische Schwierigkeit, welche durch die Stelle 1, 1. 2. entsteht, und zu deren richtiger Würdigung die folgenden einleitenden Bemerkungen dienen mögen.

Als in Aegypten ums J. 711 v. Chr. ein dodekarchisches Reich, welches (nach Diodor. Sic. I, 56.) funfzehn Jahr lang bestand, sich bildete, konnte es nicht fehlen, da in der Polyarchie die Keime zu einer alsobald entstehenden Anarchie lagen, daß der gegenseitige Kampf derselben in dem Emporkommen eines an Geist und Kraft überlegenen Herrschers endigte. Die alte Ordnung des Staates, seine festen Grundsäulen, waren hart erschüttert worden; fremde Söldlinge und Begünstigungen aller Ausländer mußten dem Psammetich den Thron gründen und sichern helfen. Es war nicht etwa ein kühner Eroberungsgeist [1]), nur die Rücksicht auf die Sicherung des von außen sehr gefährdeten Landes, die den König zur Belagerung einer der fünf Philistäischen Hauptstädte, Aschdod, bewog. Assyriens König, Sergan, hatte diese Stadt, den Schlüssel zu Aegypten, wahrscheinlich in der Absicht, sich dadurch den Zugang zu diesem Lande leicht zu eröffnen, belagert und eingenommen (Jes. 20, 1.). Zum

1) Wie verfehlt diese Ansicht sey, die sich in manchen Geschichtsbüchern findet, zeigt die Schilderung des zerrütteten Zustandes Aegyptens bei Jes. Cap. 19.

Digitized by Google

ersten Male sehen wir hier das östliche Asien mit Aegypten in nebenbuhlerischen Streit verwickelt; die Wichtigkeit, das vordere Asien, Palästina besonders, in Besitz zu haben, machte dasselbe nunmehr zum Zankapfel des beginnenden Kampfes; so stark war Aschdod befestigt, und so gering noch Aegyptens Macht, daß Psammetich 29 Jahre jenes belagern mußte. Bedeutungsvoller trat dieses Verhältniß unter seinem kühnen Nachfolger Necho II. hervor, der vor allem seine Seemacht durch Verbindung des rothen und mittelländischen Meeres befestigte (Herod. II, 159.). Aber nicht minder, ja bei weitem bedeutender, war sein Gegner. Assyriens Herrschaft war der stärkeren der Babylonier erlegen, und unter diesen hatte die mächtige Chaldäische Dynastie in der Person Nabopolassars begonnen, der, um Assyrien zu erobern, mit Medien ein Bündniß geschlossen hatte. Ein so mächtiger Feind, der an der Spitze eines Volkes stand, das keines Heiligthums verschonte, dem seine Kraft sein Gott war (Habac. 1, 11.), konnte nicht anders, als wenn er in den Defensivzustand gesetzt wurde, gedemüthigt und unschädlich gemacht werden. Im J. 611 v. Chr. brach daher Necho auf, und hatte besonders die festen Wehren des babylonischen Reichs am Euphrat, worunter das auf einer vom Euphrat und Chaboras gebildeten Insel gelegene Karkemisch (Circesium) ausgezeichnet war, im Auge. Josias, König von Judah, damals im 31sten Jahre seiner Regierung stehend, sah wohl ein, wie verderblich seinem Reiche jener Kampf werden mußte, und beschloß alles aufzubieten, denselben durch ein, wenn gleich sehr gewagtes Unternehmen zu vereiteln [1]), und des Pharao Heer anzugreifen [2]). Letzteres landete sehr wahrscheinlich an der palästinensischen

1) Wie wenig neuere Gelehrte sich die Mühe gegeben haben, diese Geschichte zu verstehen, möge das Beispiel Rosenmüllers zeigen, der (Alterthumsk. Th. II, 2, S. 151.) den Josias den Bundesgenossen des Necho, mit dem er nach Karkemisch gezogen sey, nennt, und sich dabei auf 2 Chr. 35, 20. beruft, eine Stelle, die schwerlich vom Vf. auch nur eines flüchtigen Blickes gewürdigt wurde.

2) Dies Unternehmen nennt Schmeidler (Der Untergang des R. Juda S. 47.) ein tollkühnes, und will es entweder aus der Anhänglichkeit des Königs an die Chaldäer (??), oder aus einem gewissen trotzigen Uebermuth, den man so oft bei den Hebräern finde, erklärt wissen. Hätte der Vf. auf der einen Seite den größtentheils aus fremden, namentlich griechischen, Miethstruppen bestehenden Heereshaufen der Aegyptier, dessen Macht so gar furchtbar nicht gewesen seyn muß, und auf der andern die Lage Palästinas, die hier nur durch einen entscheidenden Schritt gebessert werden konnte, wollte man nicht alles verloren geben, näher ins Auge gefaßt, so

Digitized by Google

Küste (vielleicht bei Acco) [1]), und es kam auf dieſe Weiſe bei Megiddo, in der Ebene Esdrelon [2]), zu einem Kampfe, in welchem Joſias todt vom Schlachtfelde getragen wurde, nachdem er zuvor die gemachten Vorſchläge zur Neutralität von Seiten des Pharao, das Unſichere dieſes Vertrages wohl einſehend, ausgeſchlagen hatte [3]).

Nach einem ſo unglücklichen Ausgange war Paläſtina dem Angriffe des ägyptiſchen Königs und ſeinem gereizten Zorne Preis gegeben; das Volk wählte zwar ſchnell, mit Uebergehung des eigentlichen rechtmäßigen Thronfolgers, Eljakim, deſſen beliebteren und beſſeren Bruder Joahas (vgl. Jerem. 22, 11. 12.) zum Könige [4]), aber er war nicht der Mann, der das Land retten ſollte. Das Unrechtmäßige ſeiner Thronbeſteigung, angedeutet durch die Worte: „er that, was dem Herrn übel gefiel" (2 Könn. 23, 30.), rächte ſich bald an ihm; nach 3 Monaten wurde er in Riblah vom Pharao gefangen genommen und nach Aegypten geführt. Warum erſt nach 3 Monaten dies geſchah, warum der Pharao nicht den babyloniſchen

---

würde ſein Urtheil anders ausgefallen ſeyn. Vergleiche Clericus zu 2 Könn. 23, 29.

1) Dies erhellt aus Herodots Worten II. 159., der von der auf dem mittelländiſchen Meere befindlichen Flotte ſagt: καὶ ταύτῃσί τε ἐχρᾶτο ἐν τῷ θάσσονι, womit das folgende: καὶ Σύροισι (d. h. die Paläſtinenſer) πεζῇ συμβαλὼν ἐν Μαγδόλῳ ἐνίκησε gut vereinbar iſt, ſo fern der König nach der Landung ſeine Truppen ausſchiffte.

2) Megiddo nennt Herodot l. c. Μάγδολον. Er verwechſelte es mit dem an der ägyptiſchen Gränze gelegenen Migdol (Jerem. 44, 1. Ezech. 29, 10.). Roſenmüller hat deßhalb nach Anderer Vorgang zuletzt dieſe Lesart für die richtige in den BB. der Könn. und der Chron. erklärt (Alterthumsk. Th. II, 2, S. 99 ff.) aus gänzlichem Mangel an Einſicht in die Beſchaffenheit dieſes Krieges. Vgl. auch Sacharj. 11, 12.

3) In 2 Chr. 35, 21 ff. läßt der Pharao dem Joſias ſagen, er wolle mit ſeinem Erbfeind (אל־בית־מלחמתי) Krieg führen — ſehr charakteriſtiſch nach der obigen Ausführung. Schmeidler a. a. O. S. 48. rechnet dies und den Umſtand, daß der König durch einen göttlichen Ausſpruch (ein Orakel) zu ſeinem Vorhaben angetrieben zu ſeyn vorgiebt, zu den Ausſchmückungen des Chroniſten. Der Vf. bedachte alſo nicht, welche bedeutende Rolle das Orakelweſen in Aegypten ſpielte (vgl. die vortreffliche Auseinanderſetzung bei Geſenius, Comment. z. Jeſ. Th. I, S. 604 ff.) — ſonſt würde er gefunden haben, daß es keinen charakteriſtiſcheren Zug für die Geſchichte geben konnte, als gerade dieſen.

4) Er heißt hier שלום der Friedfertige, wahrſcheinlich eine ihm vom Volke zugetheilte Ehrenbenennung.

Digitized by Google

Feldzug verfolgte, beantwortet sich bei genauerer Ansicht der Verhältnisse und der dahin gehörigen Stellen nicht schwer [1]). Die Schlacht bei Megiddo hatte des ägyptischen Königs Macht doch zu bedeutend angegriffen, als daß er es jetzt wagen konnte, sein Vorhaben zu realisiren: er mußte sich als kluger Feldherr damit begnügen, einstweilen das vordere Asien als Schutzwehr seines Reiches zu gewinnen. Dazu kam, daß die Gelegenheit jetzt günstiger als je war, so fern der Mißgriff des Volkes in seiner Königswahl nothwendig die Unzufriedenheit Eljakims erregt haben mußte. Rasch gieng er daher auf Jerusalem los, nahm es ein, und setzte den König ab [2]), führte ihn nach Riblah, einem Orte, den auch später die babylonischen Könige gerne zu ihrem Aufenthaltsorte, wahrscheinlich seiner bequemen Lage wegen, wählten (Jerem. 39, 5.; 52, 10.), schlug ihn hier in Fesseln, unterwarf Jerusalem einer Brandschatzung (2 Könn. 23, 33.), und setzte Eljakim als Vasallen zum Könige ein.

Eine Hauptabsicht Necho's bei seinem Abstehen von dem Zuge nach Babylon war gewiß auch der ihm fühlbar werdende Mangel an einem hinreichenden der babylonischen Macht gewachsenen Heere. Mit verstärkter Heeresmacht, wie aus der Beschreibung des Jeremias (46, 7 ff.) hervorgeht, wonach die Aethiopier und Libyer ebenfalls aufgeboten worden seyn müssen, erneuerte daher der Pharao vier Jahre später die Feindseligkeiten. Allein auch in Babylonien hatten sich zum Vortheil dieses Reiches die Sachen gewendet. Schon war Nabopolassar altersschwach geworden [3]) und sah sich deßhalb genöthigt, seinem kriegerischen Sohne Nebucadnezar einen Theil seines Heeres zu übergeben, der jetzt mit demselben dem Pharao entgegen gieng. Noch waren die Babylonier, oder vielmehr die Chaldäer, nicht das entartete Volk, das wir später in ihnen erblicken; glänzend war die Niederlage, die sie bei Karkemisch dem ägyptischen Heere beibrachten, und der Untergang Aegyptens nunmehr unvermeidlich (Jerem. 46, 10 ff.).

---

1) Wir begnügen uns mit der einfachen Darlegung des gewonnenen Resultats; leicht zu widerlegen würde aber das neulich von Schmeidler vorgebrachte seyn; so lange man so leicht mit seinen Quellen umgeht, wie dieser Vf. es mit der Chronik und dem Herodot macht, wird in der alten Geschichte wenig Ersprießliches hervorgebracht werden.

2) So nach 2 Chr. 36, 3. und Herodot II, 159. Denn Kadytis kann nur Jerusalem seyn; wie Gaza darunter zu verstehen sey, wie neuerdings Hitzig zu erweisen bemüht gewesen, ist schwer abzusehen.

3) Οὐ δυνάμενος αὐτὸς ἔτι κακοπαθεῖν. Berosus bei Josephus c. Apion. II, 19.

Digitized by Google

Es ist eine Frage, deren Beantwortung uns hier besonders von Wichtigkeit seyn muß, wann nämlich die Expedition des Necho begann? Diese Frage kann allein durch eine nähere Prüfung des 46sten Capitels des Jeremias entschieden werden. Dieses zerfällt in zwei Theile, die aber enge zusammen hängen. Der erste von V. 1—13. wurde ausgesprochen, als das Heer des Pharao beim Euphrat stand und Nebucadnezar es schlug; der zweite (V. 14—18.), als Nebukadnezar kam, um zu schlagen das Land Aegypten. Beide Theile zu trennen, ist offenbar gewaltsam, da sie vereint ein Ganzes bilden; den letzteren aber (wie Rosenmüller, Scholl. II, p. 284., thut) einige Jahre später als den erstern zu setzen, durchaus unzulässig, da in ihm die unmittelbaren Folgen des Sieges bei Karkemisch geschildert werden. Dann ist aber das Fehlen der Zeitangabe Vers 13. ganz räthselhaft, da dies bei Jeremias selten stattfindet, und in diesem wichtigen Falle gewiß nicht stattfinden würde. Die genauere Betrachtung des 13ten Verses zeigt auch, daß in demselben durchaus nicht von der Einnahme Aegyptens — so faßt es Rosenm., und dies eben wurde die Veranlassung zu seinem Mißgriffe — sondern von dem Sichanschicken zu demselben (לִבּוֹא לְהַכּוֹת) die Rede ist. Steht es also fest, daß beide Fakta, die Besiegung Nechos und die projektirte Eroberung Aegyptens, in ein Jahr zu verlegen sind, so läßt sich daraus mit Recht schließen, daß die Schlacht bei Karkemisch in den Anfang des Jahres zu verlegen ist, wo dann Neb. noch Zeit übrig behalten mußte, um in demselben Jahre seinen Sieg zu benutzen durch die Einnahme Aegyptens. Necho mußte also schon im dritten Jahre Jojakims von Aegypten aufgebrochen seyn, und dies wird um so wahrscheinlicher, wenn wir auf seine frühere Eile sehen, mit der er den ersten Feldzug gegen Babel betrieb (2 Chron. 35, 21.), und auf die Beweggründe, die ihn dazu vermochten [1]).

---

1) Minder richtig benutzt Schmeidler a. a. O. S. 78. diesen Umstand dazu, um zu zeigen, daß der Feldzug erst im vierten Jahre Jojakims seinen Anfang nahm. — Merkwürdig ist, was Berosus l. l. erzählt, daß ein Satrap in Aegypten, Cölesyrien und Phönizien von dem babylonischen Herrscher abgefallen sey. Dies erklärt Dr. Hengstenberg, Beitrr. S. 104., für bloße, zur Verherrlichung der chaldäischen Dynastie ausgesonnene Fabel. So scheint es allerdings auf den ersten Anblick; indeß möchte sich doch bei näherer Ansicht, wie bei so vielen andern Stellen dieses Geschichtschreibers, ergeben, daß seine Notiz keineswegs so ganz und gar aus der Luft gegriffen war, sondern daß ihr etwas geschichtlich Wahres zum Grunde lag. Konnte nicht nach dem Abzuge Nechos aus Asien Nabopolassar wirklich einen Theil diesseits des Euphrat in seine Gewalt ge-

Digitized by Google

Hier beginnt nun der erste Zug Nebukadnezars nach Palästina. Stellen wir hier dasjenige zusammen, was wir über denselben wissen. Wir haben uns diese Expedition als eine bei weitem minder bedeutende, als die folgenden, vorzustellen, als einen kühnen Streifzug, der eigentlich nur die Benutzung des errungenen Sieges war, der aber alle vorderasiatischen, unter der Oberherrschaft Aegyptens stehenden Länder an Babylon bringen mußte. Wir wissen dies ausdrücklich von Phönizien und Syrien aus den in dieser Hinsicht durchaus unverdächtigen Nachrichten der phönizischen Historiographen (Joseph. c. Ap. 1, 19.). Die eigentliche Hauptabsicht Nebukadnezars war auf Aegypten selbst gerichtet: bei dem Zuge dahin mußte er nothwendig auch Palästina berühren; er kam auch wirklich bis an die ägyptische Gränze, wo er die plötzliche Nachricht von dem Ableben seines Vaters erhielt und darauf mit wenigen Begleitern in schneller Hast nach Babylon zurückkehrte. So nach Berosus, b. Joseph. Antiqq. X, 11, 1.[1]).

Von den genauern Umständen dieses Zuges und dem, was Palästina dabei zu leiden hatte, erfahren wir äußerst wenig aus den BB. der Könige und der Chronik. In Ersteren findet sich (24, 1.) nur die allgemeine Angabe: „In seinen (Jojakims) Tagen zog Nebukadnezar, der König Babels, herauf, und es wurde Jojakim ihm unterthänig drei Jahre lang, dann aber fiel er ab[2]) und empörte sich gegen ihn." Die allgemeine Zeitbestimmung kann in nichts weiterem ihren Grund haben, als weil die Zeit des Heranrückens, dieser ersten wichtigen Einnahme

---

bracht haben, und nun durch Nechos Anrücken veranlaßt, der Satrap dieses Distrikts zur Treulosigkeit verleitet worden seyn? Die Ausdehnung auf Aegypten und Cölesyrien bleibt freilich immer eine Ausschmückung des chaldäischen Historiographen. Man vergl. Beck, Weltgesch. Th. I, S. 622., 2te Ausg., der die Stelle ähnlich gefaßt hat.

1) Das Fragment gegen die falschen Auslegungen Bertholdts hat vertheidigt Dr. Hengstenberg, Beitrr. S. 56. — Nur ein gänzliches Mißverstehen und Uebersehen des ganzen Verhältnisses konnte Schmeidler (a. a. O. S. 84.) zu der Annahme bewegen, der Feldzug gegen Aegypten habe sich bis zum 5ten Jahre Jojakims verzögert, denn an dem Vorrücken selbst sey er durch die Nachricht von dem Tode seines Vaters verhindert worden.

2) Das וַיָּשָׁב erklärt Clericus: reversus ad priora consilia — allein bis dahin war Joj. noch nicht treulos weder gegen Babylon noch gegen Aegypten gewesen.

Digitized by Google

Jerusalems, mit der das Exil seinen Anfang nahm, als allgemein bekannt vorauszusetzen war. Etwas genauer ist die Chronik; sie sagt (36, 6. 7.): „Gegen ihn (Joj.) zog herauf (Nebuk.) der König von Babel, und er ließ ihn mit zwei Ketten fesseln, um ihn nach Babel zu führen. Und einen Theil der Geräthe des Tempels brachte Nebukadnezar nach Babel und stellte sie auf in seinem Tempel in Babel." Beide Nachrichten stehen nicht bloß in gar keinem Widerspruche; sondern sind auch erweislich von einer und derselben Begebenheit zu verstehen. Denn das: er ließ ihn fesseln, ist nur nähere Bestimmung von dem: er ward ihm unterthänig. Nebuk. behandelte den bezwungenen König um so härter, und ließ ihn seine Macht um so schmerzlicher fühlen, je unwillkommener ihm seine Empörung wegen seiner Stellung zu Aegypten seyn mußte. Mit den übrigen Nachrichten der Chronik stimmt Berosus wörtlich überein (s. Hengstenberg, S. 61.), wie auch das Buch Daniel (s. die Anm. zu 1, 2.), nur daß es den Feldzug des Nebukadnezar in das dritte Jahr des Jojakim verlegt, welches auch in so fern genau chronologisch ist, als mit diesem Jahre der Kampf zwischen Nebukadnezar und Necho seinen Anfang nahm (s. oben).

Zur Bestätigung dieses Zuges und seines für die Hebräer wichtigen Erfolges dienen nun noch folgende drei Stellen des Propheten Jeremias, deren Beweiskraft hier von der größten Wichtigkeit ist:

1) Vor allen bemerkenswerth ist die Weissagung 25, 1—14., die gegen Judah sowohl als gegen Babylon gerichtet ist. Beiden wird der Untergang geweissagt, jedoch so, daß erst Judah die Reihe trifft, dann aber nach Vollendung von siebzig Jahren Babel dem Untergange Preis gegeben wird. Diese Weissagung wurde im vierten Jahre Jojakims ausgesprochen, dem ersten Nebukadnezars, d. h. der Mitregentschaft desselben (s. Hengstenberg, Beitr. S. 62 ff.). In dieser Prophezeihung sagt Jeremias V. 4., er habe 23 Jahre, bis zum vierten Jahre Jojakims, Judah unaufhörlich gewarnt, aber es sey unfolgsam gewesen und taub gegen die göttliche Mahnung. Die genaue Zeitangabe, worauf der Prophet hier so starkes Gewicht legt: vom dreizehnten Jahre Josias an, bis auf diesen Tag, das sind 23 Jahre — ist völlig unerklärbar, wenn wir nicht annehmen, daß am Ende dieses Zeitabschnittes etwas außerordentlich Wichtiges für Judah sich ereignet habe. Dieses Ereigniß kann aber nichts anderes seyn, als das von V. 8. an gedrohte: das Exil. Daß diese Weissagung aber nicht erfüllt worden sey, würde eine ganz

Digitized by Google

willkürliche Behauptung seyn, — wie lächerlich würde sich dann der Prophet nicht in aller Augen gemacht haben! — wie die von Rosenmüller (Scholl. in Jerem. tom. I. p. 572.), daß die Ueberschrift unächt sey [1]).

2) Cap. 35, 11. sagen die Rechabiten zum Jeremias: Als Nebukadnezar, der König von Babel, heraufzog gegen das Land, sprachen wir: kommt, lasset uns gehen nach Jerusalem, wegen des Heeres der Chaldäer und wegen des Heeres Arams, und so sind wir in Jerusalem geblieben. Diese letzten Worte weisen offenbar darauf hin, daß sich die Rechabiten schon eine Zeit lang in Jerusalem aufhielten; nun fällt aber die Unterredung des Jeremias mit ihnen (V. 1.) in die Zeit Jojakims, folglich kann sich, wie Schmeidler zum Theil richtig eingesehen (S. 95.), die Flucht der Rechabiten nur auf die erste Expedition Nebukadnezars beziehen. In derselben bestand aber das Heer eines Theils aus Syrern, — folglich erhellt die Einnahme von Syrien hieraus, und, dort von da aus nach Aegypten nur der Weg durch Palästina gehen konnte, auch die des letzteren.

3) Nach Jerem. 36, 6. trägt Jeremias dem Baruch auf, an einem Fasttage dem Volke Unglück verkündende Weissagungen vorzulesen; und nach V. 9. geschah dies am 9ten Monat des 5ten Jahres Jojakims. Daß dies ein außerordentliches Fasten war, erhellt aus dieser Zeitangabe. Gemeinhin bezieht man es auf die drohende Gefahr von Seiten der Chaldäer, und neuerdings hat Schmeidler (S. 86.) diese Meinung dadurch zu unterstützen versucht, daß das Volk aus den Städten Judahs nach Jerusalem gekommen sey, was vor dem Einbruche feindlicher

1) Charakteristisch für die Beschaffenheit dieses Commentars sind allerdings die beiden hier beigebrachten Gründe. Sie lauten: a) „Das, was V. 13. gesagt ist, könnte nicht zu der im 1sten Vers bezeichneten Zeit ausgesprochen werden, ut ad eum locum videbimus.“ Aber hier erklärt Herr Ros. (mit Schnurrer) den ganzen 13ten Vers für unecht und dennoch soll er nicht stimmen zu V. 1. N b) „Nebuk. hatte noch nicht so hart an Judah gehandelt, daß damit die Drohungen V. 12. 13. 26. übereinstimmen.“ Gleich darauf sagt aber Hr. Ros. selbst, daß in jenem 4ten Jahre Jojakim tributbar wurde (also ganz in Uebereinstimmung mit unserer obigen Beweisführung), und beruft sich dafür auf 2 Könn. 24, 1. (ganz richtig) — und dennoch soll Nebuk. nichts gegen die Hebräer unternommen haben, quo animadversionem promeruisset, — das begreife, wer da kann.

Digitized by Google

Heere zu geschehen pflegte. Allein man kam nicht bloß dann, sondern auch bei Fasten, und zwar außerordentlichen Fasten, die im ganzen Lande ausgeschrieben wurden (Joel 1, 14.), nach dem Tempel in Jerusalem. Gegen jene Annahme spricht aber a) der Charakter Jojakims, der, wie gerade das 36ste Capitel des Jeremias deutlich zeigt, noch nicht an das Unglück, das über seinem Haupte schwebte, glauben wollte, sondern aller Warnungen und Drohungen spottete, gewiß also nicht vor der drohenden Gefahr das Volk würde haben durch solche Mittel — nach seiner Ansicht wenigstens — muthlos machen lassen. b) Die Fasten pflegten überhaupt gewöhnlich nach einem erlittenen Unglück angeordnet zu werden, wie dies in der Natur der Sache selbst liegt (s. Winer, Realler. S. 217 ff.); zu Jeremias Zeit war aber das Volk so verderbt, daß es vor der erlittenen Züchtigung gewiß nicht an seine Bekehrung dachte. So auch konnte es dem Propheten nur beikommen, einzuwirken auf das Volk durch Vorlesung dessen, was da kommen sollte, wofür gewiß vorher fast niemand empfänglich gewesen wäre.

Drei Jahre blieb Jojakim seinem Vasallen-Eide treu, da fiel er ab. Merkwürdig ist, daß nun nicht, was man erwarten sollte, Nebukadnezar sogleich die Empörung bestrafte. Zwar heißt es 2 Könn. 24, 2. (sogleich nach der Erwähnung des Abfalls): Es sandte der Herr wider ihn die Haufen der Chaldäer u. s. w. — Aber es folgt nichts daraus für das temporelle Verhältniß, sondern es soll nur der Caussal-Nexus zwischen der Sünde des Königs und der erfolgten Bestrafung durch die Chaldäer bemerkbar gemacht werden. Jojakim herrschte elf Jahre in Jerusalem (2 Könn. 23, 36.). Warum Nebukadnezar nicht vor dieser Zeit gegen den König zu Felde gezogen, ist uns nirgends gemeldet, wir enthalten uns daher aller nichtssagenden Vermuthungen. Indeß ist nicht zu übersehen, daß 2 Könn. 24, 3. die Ammoniter, Moabiter und Syrer im chaldäischen Heere erscheinen. Vergleicht man diese Nachricht mit V. 7.: es hatte eingenommen der König von Babel vom Bache Aegyptens an bis an den Euphrat alles, was gehörte dem Könige Aegyptens, — so liegt nichts näher, als daß doch immer eine bedeutende Zeit vor dem elften Jahre Jojakims Nebukadnezar von Babylon aufgebrochen sey, und nun erst mit der Bezwingung jener größtentheils zwischen Babylon und Palästina gelegenen Länder den Anfang gemacht habe, und dann, nachdem die Verbindung zwischen jenen beiden Ländern erleichtert war, und das Heer des Königs einen beträchtlichen Zuwachs erlangt hatte, dieses gegen

Digitized by Google

Jerusalem marschiren ließ. Und so beginnt die zweite Expedition des Nebukadnezar gegen Palästina, die der Chronist ganz mit Stillschweigen übergeht, auf eine seiner Quellen verweisend. Die (oft mißverstandene) Nachricht in den BB. der Könige von dem Erfolge dieses Feldzuges ist in fast poetischer Rede abgefaßt. Es heißt (II, 24.):

V. 3. Nach dem Ausspruch Jehovas geschah es an Judah, daß er that es von seinem Angesichte, um der Sünden Manasses, nach allem, was er gethan.

V. 4. Und auch um des schuldlosen Blutes, das er vergossen. Und weil er anfüllte Jerusalem mit schuldlosem Blute, so wollte nicht Jehova vergeben.

Betrachten wir diese Worte ihrem Inhalte nach, so ist klar, daß Judah von der Expedition zu leiden hatte; die näheren Umstände sind und bleiben aber in ein allerdings undurchdringliches Dunkel gehüllt. — Wichtig ist aber die Frage, welches Schicksal den König bei dieser Gelegenheit traf? Bekanntlich weissagte Jeremias (22, 8. 19.; 36, 30.), daß noch an der Leiche des gottlosen Königs Frevel verübt werden würde, — unbeklagt, außerhalb des Thores sollte sie liegen, des Tages in der Hitze und des Nachts im Froste. Dies scheint in Widerspruch zu stehen mit den Worten 2 Könn. 24, 6.: es entschlief Jojakim mit seinen Vätern, — und es hat (abgesehen von der beständig bis zum Ekel wiederholten Behauptung [1]) eines Widerspruches zwischen dieser Stelle und dem Berichte der Chronik, der, wie gezeigt ist, in eine längst vergangene Zeit fällt) nicht an solchen gefehlt, die hier den offenen Widerspruch behaupteten, und über die Nichterfüllung der Weissagung des Propheten triumphirten [2]). In der That, man frohlockte zu früh! Man hatte vergessen, unbegreiflicher Weise! die Stelle 2 Könn. 24, 2. genauer anzusehen. Hier heißt es: -- וַיְשַׁלַּח יְהוָה בּוֹ אֶת־גְּדוּדֵי כַשְׂדִּים -- וַיְשַׁלְּחֵם בִּיהוּדָה לְהַאֲבִידוֹ כִּדְבַר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עֲבָדָיו

1) Vergl. z. B. das in jeder Hinsicht so unwissenschaftliche, als mit apodiktischer Arroganz auftretende Buch von Gramberg: die Chronik nach ihrem Charakt. u. s. w. S. 211.

2) So besonders Rosenmüller scholl. in Jer. I, p. 532 sq. Sein einziges Argument ist, daß die Redensart נאסף אל־אבותיו nur von dem, der in der väterlichen Gruft beigesetzt wurde, gesagt werden könne. Allein die Phrase steht weder vom Tode an sich, noch vom Begrabenwerden, sondern wird von beiden ausdrücklich unterschieden; s. Gesenius, thes. p. 131.

Digitized by Google

הַנְּבִיאִים. Hiebei iſt zu bemerken: 1) dem Sinne nach muß ſich das לְהַאֲבִידוֹ offenbar auch auf das erſtere מִי beziehen, alſo auf den Jojakim, — der König und Judäa ſollten dem Untergange Preis gegeben werden. Der Vf. deutet alſo offenbar ein gewaltſames Ende des Königs — הַאֲבִיד — an, und ſo wie es nach dem folgenden Jehudah erreichte, ſo iſt dies auch von dem Könige wahrſcheinlich. 2) Weiter noch führt uns der Zuſatz: gemäß dem Worte des Herrn, das er geredet durch ſeine Propheten. Wollte man hier nicht beſonders an den Jeremias denken, deſſen Stimme unaufhörlich Verderben über Jehudah und ſeinen König rief, ſo würde das die einfachſte hiſtoriſche Combination verſchmähen heißen. Offenbar verweiſet uns der Verf. auf die Weiſſagungen, die ihm ſelbſt, einem Propheten, ſämmtlich bekannt ſeyn mußten, — er ſollte die wichtigſten, die ſpeziellſten nicht gekannt haben? Im Gegentheil, — er ſetzt gar keine nähere Beſchreibung des Faktums hinzu; denn es mußte ſo kommen, wie Gott der Herr geredet hatte, und ſo kam es auch.

Das Verhältniß zwiſchen Babylon und Aegypten iſt uns nun nicht näher angegeben. Der König von Aegypten zog nicht mehr aus ſeinem Lande — heißt es bloß 2 Könn. 24, 7. Gerade über den letzteren Theil der Lebensgeſchichte Nechos verlaſſen uns auch alle ſonſtigen Nachrichten; der Grund liegt auf der Hand: der Pharao hatte die glänzendſte Rolle ſeines Lebens zu Ende geſpielt.

Als ein Jüngling von 18 Jahren (in 2 Chron. 36, 8. iſt durch ein Verſehen das Wort עֶשְׂרֵה ausgefallen, ſ. Clericus und Dathe z. d. St.) beſtieg Jojachin, der Sohn des vorigen Königs, den Thron, behauptete denſelben aber nur 3 Monate und 10 Tage, vielleicht unter der Vormundſchaft ſeiner Mutter, ſ. Jerem. 29, 2. — Alsbald erſcheint wieder ein chaldäiſches Heer vor Jeruſalem, Nebukadnezar ſelbſt an der Spitze deſſelben, dem ſich aber der König nebſt ſeiner ganzen Familie und ſeinen vornehmſten Beamten freiwillig ergab, 2 Könn. 24, 12. Aus Beſorgniß wahrſcheinlich, daß auch dieſer die Treuloſigkeit ſeines Vaters (auch er that, was dem Herrn übel gefiel, 2 Könn. 24, 9.) nachahmen würde, führte Nebukadnezar den König nach Babylon, und warf ihn in ein Gefängniß, aus welchem er jedoch im 37ſten Jahre nach ſeiner Deportation von Evilmerodach befreit wurde, 2 Könn. 25, 27. Jerem. 52, 31. Die hiebei erfolgende Plünderung des Tempels und Deportation war äußerſt beträchtlich, ſ. 2 Könn. 24, 13—16. (vgl. Ezech. 1, 1. 2.). Dies iſt die dritte Einnahme Paläſtina's und Jeruſalems durch Nebukadnezar.

Digitized by Google

Der auffallend kurze Zeitraum der Regierung Jojachins wurde die Veranlassung, der Thatsache hier eine andere wahrscheinlichere Wendung zu geben, da zu viel Begebenheiten in einer unbedeutend kurzen Zeit sich zusammen zu drängen schienen. So sagt Bertholdt S. 174.: „Nebukadnezar nimmt Jerusalem ein, entthronet Jojakim, setzt an dessen Stelle Jojachin, zieht mit seinem Heere ab nach Babylon, zweifelt an Jojachins Treue, schickt eine Armee vor Jerusalem, unternimmt selbst die Belagerung, setzt endlich Jojachin ab. Ist es möglich, daß dies alles in dem erstaunlich kurzen Zeitraume von hundert Tagen [1]) geschah?" — Unter den gemachten Erklärungsversuchen erscheint der von Bleek, S. 281., mit welchem auch De Wette, Einl. S. 343., und Schmeidler, S. 97 ff., übereinstimmen, als der unbesonnenste und gewagteste, da er mit der Geschichte selbst in einem schneidenden Contraste steht. Man geht dann davon aus, daß Jojakim gestorben sey, noch ehe die wider ihn heranziehenden Chaldäer nach Jerusalem gekommen waren, welches erst geschehen sey, als Jojachin schon regierte (2 Könn. 24, 8 ff.), so daß also während Jojakims Regierung die Chaldäer gar nicht nach Jerusalem gekommen seyen. Als Bestätigung dafür führt Bleek Jerem. 29, 2. an, wornach die Deportation unter Jojachin die erste und damals noch einzige scheine (!) gewesen zu seyn. Allein man sieht nur zu deutlich, daß er sich begnügt hat, nur den Vers anzusehen, welchen er citirt, nicht aber den Zusammenhang, welcher nur eine Bestätigung der übrigen von uns ausgesonderten Facta enthält. Bei Berücksichtigung des letzteren würde er gefunden haben, daß der Prophet ein Sendschreiben an sämmtliche Gefangene in Babel schrieb, nach Vers 1. namentlich an die Oberhäupter des Volkes (זִקְנֵי הַגּוֹלָה) und die Priester, welche erst unter Jojachin weggeführt waren, s. 2 Könn. 24, 14., weßhalb er ausdrücklich das historische Factum der Wegführung Jojachins V. 2. hinzusetzte, um eben dadurch die Ueberschrift seiner Epistel zu rechtfertigen. Wie also kann man nun noch eine Ausschließung aller vorhergehenden einzelnen Deportationen aus dieser Stelle folgern wollen, da auch nicht eine Silbe derselben darauf hinführt?! Welch eine unnatürliche Gestalt erhalten aber bei dieser Annahme die Nachrichten in 2 Könn. 24.! Daß hier von V. 9. an eine neue Sendung des chaldäischen Heeres nach Jerusalem geschildert werde, leuchtet hinreichend ein! Und

1) Bekanntlich begreift die neueste Geschichte unter diesem Namen einen Zeitraum, in dem ganz ähnliche, welthistorische Begebenheiten sich zusammendrängten! —

Digitized by Google

dann, welch eine widersinnige Hypothese (Schmeidler, S. 99.), daß Nebukadnezar vor Jerusalem vorbeigezogen sey, ohne den Empörer Jojakim zu bestrafen! Schm. beruft sich auf Sanheribs Beispiel, — aber wo ist hier eine Analogie der Verhältnisse aufzufinden? —

Bertholdt, den gegebenen Notizen treuer nachgehend, meint, daß Nebukadnezar den Jojachin mit nach Babylon genommen, nach einer ganz kurzen Zeit aber, nachdem er sich seiner Treue versichert zu haben meinte, wieder als tributairen König nach Judäa zurückgesandt habe. „Indessen — fährt er fort — hatte Jojachin kaum von dem Throne seines Vaters Besitz genommen, als er die Absicht verrieth, sich unabhängig zu machen. So wie aber Nebukadnezar hievon Nachricht erhalten hatte, so eilte er mit einer Armee wieder auf Judäa los, und nahm auch Jerusalem nach einer kaum angefangenen Belagerung." Indessen bleibt es immer viel zu gewagt, eine solche Wegführung Jojachins durch Nebukadnezar, und seine Einsetzung durch denselben geradezu zu fingiren — zwei Facta, welche doch wohl schwerlich mit völligem Stillschweigen von den hebräischen Annalisten übergangen worden wären. Genügender läßt sich dieses immer erklären, wenn man den Jojachin nicht von Nebukadnezar, sondern vielmehr vom Volke, oder auf seinen eigenen Betrieb, durch Veranstaltung einer Verschwörung gegen die Chaldäer, zum Könige erhoben denkt. Die Worte 2 Könn. 24, 9.: er that Böses in den Augen Jehovas ꝛc., könnten sich sehr passend auf die nichtswürdige Auflehnung Jojachins zum Könige beziehen. Auch dieses geschah dann erst nach dem Abzuge Nebukadnezars aus Jerusalem, und veranlaßte dann denselben, den Usurpator zu bestrafen. Wahrscheinlich kehrte aber Nebukadnezar nicht sogleich, nachdem er Jerusalem verlassen, nach Babylon zurück, sondern beschäftigte sich mit der noch übrigen Unterwerfung vorderasiatischer Länder, die dem Beispiele Palästinas gewiß gefolgt waren. Dann ist sein schnelles Wiedererscheinen vor Jerusalem leicht erklärlich! Bei dieser Annahme fällt auch der in der Bertholdtschen Hypothese unnatürliche Umstand weg, daß Nebukadnezar einen Menschen, den er nicht von bewährter Treue gegen ihn erfunden hatte, ohne Weiteres zu seinem Vasallen einsetzte, und sodann, daß er durch den bloßen Zweifel an der Treulosigkeit Jojachins (denn eine förmliche Empörung konnte er so schnell unmöglich betreiben), welcher dann mehr für eine Grille gehalten werden müßte, sich bewogen fühlte, nach Jerusalem ein Heer zu senden. Es bleibt uns nur noch die Frage zu beantworten, welche von beiden Eroberungen Jerusalems Jerem. 52, 28. gemeint sey: „Dies

Digitized by Google

ist das Volk, welches Nebukadnezar im siebenten Jahre weggeführt hat, nämlich 3023 Juden." Bleek sucht zu erweisen (S. 281. Anm.), daß eine verschiedene Zeitrechnung in den BB. der Könige und dem Jeremia, rücksichtlich der Regierungsjahre Nebukadnezars statt finde, und beruft sich dabei auf Jerem. 52, 29.: „Die Deportation bei der Zerstörung Jerusalems geschah, nach Jerem. V. 29., im achtzehnten Jahre des Nebukadnezar, während nach 2 Könn. 22, 8. Jerusalem im neunzehnten Jahre dieses Königs erobert wurde." Ein auffallender, kaum glaublicher Irrthum! Im achtzehnten Jahre seiner Regierung nahm Nebukadnezar Jerusalem ein, ließ den Zedekia blenden, dessen Kinder erwürgen, Jerem. 52, 5—11. 2 Könn. 25, 4—7, und 832 Juden nach Babylon abführen, Jerem. 52, 29. Im neunzehnten Regierungsjahre desselben zerstörte Nebusaraddan, der Feldherr Nebukadnezars, den Tempel in Jerusalem, und veranstaltete nochmals eine Deportation, wie Jerem 52, 12—27. in der genauesten Uebereinstimmung mit 2 Könn. 25, 8—21. erzählt. Hätte Hr. Bleek sich doch nur die Mühe genommen, V. 12. beim Jeremia zu vergleichen und das ganze Cap. durchzulesen [1])! — Somit

---

1). Gewundert hat es uns, wie Hr. Bleek sich hier so streng auf dieses Cap. des Jeremias beruft, welches ja auch die neuere Kritik dem Jerem. abgesprochen hat. Wundern muß es freilich einen jeden Kundigen noch mehr, mit welchen (größtentheils schon von Grotius beigebrachten, aber sehr schwachen) Gründen man die Authentie dieses Cap. bestritten hat; s. bes. Eichhorn Einl. III. §. 543. De Wette S. 300. 2te Ausg. Man sagt a) „Das Cap. führt in die Geschichte der Zeit Evilmerodachs hinab, und bis dahin kann Jerem. nicht gelebt haben" Als Jerem. zum Propheten berufen ward, war er ein נַעַר, etwa 20 Jahre alt (s. Rosenmüller, scholl. in Jerem. ad c. 1, 6.); rechnen wir dazu noch folgende Zeit seines Lebens:

18 Jahre unter Josia,
11 — — Jojakim,
37 — während der Gefangenschaft Jojachins und bis zum Regierungsantritt Evilmerodachs,

66 Jahre,

so war er immer erst in einem Alter von 88 Jahren, welches bei der Lebensweise der Propheten durchaus nicht befremden kann, s. Hengstenberg Christol. II., S. 3. ff. b) „Es erzählt Vorfälle am babylonischen Hofe (52, 31 ff.), von denen Jeremias in Aegypten nicht leicht unterrichtet seyn konnte." Man braucht sich aber nur die Verbindung, in welcher Aegypten schon früher mit Babylonien stand, welche aber jetzt bei seiner Abhängigkeit von Babylon noch mehr statt finden mußte, sodann die ohne Zweifel statt findende Communication der ägyptischen Juden mit ihren Landsleuten

Digitized by Google

können wir auch nicht berechtigt seyn, Jerem. 52, 28. eine von den BB. der Könn. abweichende Zeitrechnung anzunehmen; sondern wir dürfen die Deportation mit Recht in die Zeit Jojakims setzen, worin denn auch eine glänzende Bestätigung unserer obigen Resultate enthalten ist. Daß aber das Stillschweigen der beiden hebräischen Annalisten die Richtigkeit der Thatsache nicht zweifelhaft machen kann, geht aus der eigenthümlichen Beschaffenheit jener hinreichend hervor; vgl. auch Bertholdt, S. 175 ff.

---

in Babylon, und endlich noch das besondere Interesse, welches Jeremia an dem Schicksale seines Volkes und seines Königs nehmen mußte, zu vergegenwärtigen — und jenes Bedenken wird augenblicklich verschwinden. c) „Es wiederholt Begebenheiten, die Jeremia schon anderwärts (Cap. 39. 40.), zum Theil ausführlicher gemeldet hatte." Aber an sich beweist die Wiederholung einer Sache an ganz verschiedenen Orten unmöglich die Verschiedenheit der Verff., die nur bei Widerspruch der Nachrichten behauptet werden könnte. Indeß läßt sich auch sehr gut der Grund jener Wiederholung nachweisen, indem der Prophet Cap. 39. 40. seine Weissagungen als Hauptzweck vor Augen hatte, und hieran nur der Erläuterung wegen die historischen Notizen anschloß (eben deßhalb auch zum Theil ausführlicher), vgl. 39, 15.; 40, 1. und daselbst Rosenm., — in unserm Capitel aber eine ausdrückliche Geschichte geben wollte, wie Jesaia c. 36 — 39., wo auch Gesenius (Comment. I. S. 935.) sich auf unser Cap. beruft, um die Erzählung des Jesaia zu verdächtigen. d) „Es ist in dem Ton (?) der Bücher der Könige abgefaßt (vgl. Jer. 52, 1 ff. mit 2 Könn. 24, 18 — 25, 30.); also muß es der Ordner der BB. d. Könn. verfaßt haben." Es läßt sich aber sehr leicht darthun (die weitere Entwickelung würde uns hier zu weit führen), daß auch der Form und der Sprache nach unser Cap. von Jerem. verfaßt sey, und nur von dem Sammler der BB. der Könn. excerpirt. — Was aber die WW. 51, 64. עד־הנה דברי ירמיהו anlangt, so hat sie schon De Wette selbst für keine Schlußformel erklärt, vgl. Dan. 7, 28. Hiob 31, 40. — Für die Abfassung von Jerem. spricht aber vor allem die Hinzufügung an die Orakel desselben; denn die Erklärungsversuche, welche Eichhorn über diesen Gegenstand giebt, sind nicht minder unhaltbar, wie die über Cap. 40 — 66. im Jesaia, welche den Orakeln desselben beigelegt seyn sollen, s. Kleinert über die Aechtheit des Jesaia S. 172 ff. Dieser Schwierigkeit tritt aber auf der andern Seite die sehr nahe liegende Annahme entgegen, daß der Sammler und Ueberarbeiter der BB. d. Könn. prophetische Aufzeichnungen für seinen Zweck benutzte, wie ja denn seine Quellen überhaupt gewiß zum Theil nichts anderes waren. Dazu kommt auch endlich der Umstand, daß sich das Cap. in den LXX. findet, und die Art seiner Uebertragung daselbst, welche auch De Wette S. 303. für nicht zu erklärend ansieht.

Digitized by Google

So weit die historische Darstellung, so weit sie zu unserm Zwecke gehört; über die folgenden Begebenheiten vgl. Einl. §. 1. — Gar nicht in Betracht gezogen haben wir die allerdings die Glaubwürdigkeit unsers Cap. wie des ganzen Buchs in ihren Grundfesten angreifende Hypothese Bleeks, daß Daniel nur eine fingirte, poetische Person sey, die gar nicht zur Zeit des Exils gelebt habe, sondern in weit früherer Zeit: denn man kann sie theils ihrer Beschaffenheit wegen, theils da sie selbst von rationalistischer Seite her (s. Kirms S. 59 ff.), und noch treffender von Dr. Hengstenberg (Beitrr. S. 70 ff.) die gehörige Widerlegung in hinreichendem Maße gefunden hat, mit dem größten Rechte, als gar nicht mehr vorhanden, ignoriren.

V. 1. Die Belagerung Jerusalems währte ohne Zweifel bei dem wehr- und hülflosen Zustande, in welchem die Stadt überrascht wurde, nicht lange: Jojakim scheint sich alsbald freiwillig den Händen des Siegers übergeben zu haben. Ein anderes war es allerdings bei der letzten Belagerung unter Zedekia.

V. 2. An eine förmliche Deportation der Juden haben wir bei diesem sehr eiligen Zuge Nebukadnezars nicht zu denken: unser Buch weiset uns selbst nur auf gewisse Jünglinge aus den edelsten Geschlechtern hin, die Jojakim wahrscheinlich als Geiseln stellte, und die deßhalb von Nebukadnezar nach Babylon geführt wurden. — Babylon erscheint hier unter dem Namen Sinear, dem alten, stets vom Gebiete Babylons, und zwar, besonders nach 1 Mos. 10, 10., in einem ziemlich weiten Sinne gebrauchten Namen (vgl. Winer, dissert. de vers. Pentat. Samarit. indole p. 57.), der dann wieder in späterer Zeit hervorgesucht und mehr in Gebrauch gekommen zu seyn scheint, vgl. Jes. 11, 11. Sach. 5, 11. So ist es mit dem alten Namen Jebus von Jerusalem, den Sacharja wieder gebraucht (9, 7); so wurde der älteste Name der Stadt Acco (עכּו) später in Ptolemais umgeändert, zur Zeit der Kreuzzüge aber erhielt sie wieder die alte, noch jetzt im Orient gebräuchliche Benennung Acco, Acca. (Aus Uebersehung der angef. St. des Jesaia ist bei Bertholdt, S. 59 ff., der Irrthum entstanden, daß jener Name den Hebräern schon längst fremd gewesen sey, und daß Sacharjah denselben nur aus den alten historischen Büchern entlehnt und als nomen poëticum gebraucht habe.) — Der Tempel, in

Digitized by Google

in welchem Nebuk. die erbeuteten Schätze aufstellte, ist wahrscheinlich der Belustempel, von dessen Pracht und Reichthum die Berichte der Alten, namentlich Herodot und Diodorus Siculus, voll sind (vgl. Gesenius, Comm. z. Jes. II, S. 335.; v. Hammer, in den Wiener Jahrbb., Th. X. S. 239. Anm.). In demselben war natürlich ein eigenes γαζοφυλάκιον (בֵּית אוֹצָר), in welchem die ἀναθήματα des Tempels aufbewahrt wurden, wie dies auch bei den Hebräern, sowohl vor dem Exil (4 Mos. 31, 48 ff. Jos. 6, 19.), als nach demselben (Maleachi 3, 10.; Nehem. 13, 5. 12. 13.) der Fall war. Bei dem diesem Zuge Nebukadnezars gegen Jojakim, nahm er, auch den Berichten der Chronik zufolge (II, 36, 6.), einen Theil der Tempelgeräthe mit sich, und stellte diese in seinem Tempel auf (בְּהֵיכָלוֹ). Dan. 5, 2 ff. finden wir dagegen die Tempelgeräthe im Gebrauch des Belsazar. Das letztere war wohl eine für die Ueberwundenen schimpflichere Strafe, mit Uebergehung der Götter das heilige Geräthe dem profanen Gebrauche zu bestimmen, wie dies denn Dan. 5, 23. ausdrücklich dem frechen Uebermuth des Königs zur Last gelegt wird. Mit Recht hat daher schon Ephraem Syrus zu unsrer St. bemerkt, daß nach der Absicht Nebukadnezars jenen Geräthen durch die Aufstellung im Tempel seines Götzen keine größere Ehre erwiesen werden konnte. Man übersehe auch nicht den streng historischen Charakter, welchen auch hier die Berichte der Chronik und des Daniel an sich tragen; denn jenes gelindere Verfahren des babylonischen Herrschers gegen die Juden war ganz den damaligen Umständen gemäß, so wie das spätere, für sie entehrendere, den Gesinnungen eines Belsazar völlig entspricht.

Für מִקְצָת lesen andere codd. מִקֵּצֶת (s. J. H. Michaelis in d. bibl. Hal., u. Lilienthal, comment. crit. de II. codd. Regiom. p. 439.), und so auch Theodot.: ἀπὸ μέρους (vielleicht auch die LXX. μέρος τι, vgl. 2 Chr. 36, 7. LXX.), und allerdings scheint Letzteres das Schwierige und Ausgesuchtere, s. Ch. B. Michaelis u. Scharfenberg z. d. St.); dieselbe Verschiedenheit findet Nehem. 7, 70. statt. — Das Suffixum in dem W. ויביאם beziehen viele ältere (Jos. Jarchiades, Vatablus, Junius, Polanus, Pagninus) unrichtig auf den Jojakim und das mit ihm weggeführte Volk; an

Digitized by Google

dere (Abenesra, Maldonat, Geier) auf letzteres und die Tempelgeräthe; der Geschichte und dem Sprachgebrauche nach (das zweite Glied ist bloß Folge des ersten: „Gott gab den Joj. so in die Gewalt Neb.'s, daß er einen Theil der Tempelgeräthe wegnehmen konnte" — worauf denn das speziellere Factum selbst folgt: „diese aber stellte er auf" u. s. w.) können nur die heiligen Geräthe verstanden werden. Die Uebersetzung des Syrers ܘܠܐܘܢܝܗ ܕܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐܘܢܝ ܒܝܬ ܡܩܕܫܐ bezieht sich entweder auf das vorhergehende: „es übergab Gott die Stadt und den Jojakim" ꝛc., oder wahrscheinlicher ist das letztere o ein bloßer Abschreibefehler und man punktire ܘܠܐܘܢܝ. — Die letzten Worte des V. übersetzen die LXX. trefflich: *καὶ ἀπηρείσατο αὐτὰ ἐν τῷ εἰδωλείῳ αὐτοῦ*, vgl. 3 Esr. 1, 41.; 2, 10.

V. 3. Die Könige von Babylon suchten einen Stolz darin, sich von Knaben vornehmer Abkunft bedienen zu lassen, und schon der göttliche Seherblick eines Jesaia weissagte dies Schicksal („von deinen Söhnen wird man nehmen Kämmerlinge im Pallaste des Königs von Babel") dem Hause Davids unter der Regierung Hiskias (39, 6. 7.). Noch jetzt findet ein ganz ähnliches Verfahren mit kriegsgefangenen Knaben und Jünglingen bei den Türken statt; s. Lüdekes Beschreibung d. türk. Reiches, Th. I, S. 52 ff. 59 ff. Da nämlich an den Höfen des Orients alles nach strengem Ceremoniel eingerichtet ist, und die Ehrfurcht für den König die genaueste Beobachtung desselben zur unablässigen Pflicht macht, so mußte dazu eine eigene, bereits mit den Knabenjahren anfangende und im Jünglingsalter fortdauernde Bildung und Erziehung eintreten (wie uns Xenophon eine solche so schön bei den Persern beschreibt); s. Heeren, Ideen I, S. 496 u. 503. 3te Ausg. — Die Vollziehung dieses königlichen Befehls wird einem gewissen Aschpenas (der Syrer schreibt die Form contrahirt: ܐܫܦܢ, welches Ephraem von ܐܫܦ, helfen, vgl. Barhebr. 4, 19., also = אֲבִיעֶזֶר ableitet), dem Obersten der Verschnittenen, übertragen. Als zwei der ansehnlichsten Hofchargen bei den Babyloniern, wie auch Persern, kommen in der Bibel der Präfekt des Pallastes (שַׂר עַל־הַבַּיִת Jes. 36, 3.; vgl. 1 Könn. 4, 6. 18, 3. Jes. 22, 15.), oder der Schloßhauptmann vor, d. i. derjenige Großbeamte, welcher die Aufsicht über das Hauswesen des Königs, also seine

Digitized by Google

Güter, Ausgaben, Kleider und Geräthe u. s. w. hat, ähnlich dem Nasir bei den Persern (Paulsen, Regierung der Morgenländer S. 321.), und dem magister palatii im Mittelalter, und neben diesem der Oberste der Verschnittenen (רַב oder שַׂר סריסים, Dan. 1, 3. 7 ff.), dem eigentlich nur die Oberaufsicht über das Harem zukam, aber zugleich, weil er beständig die Person des Königs zunächst umgab und sich dadurch, zumal bei schwachen Fürsten, leicht Einfluß verschaffte (Heeren a. a. O. S. 497.), die über alle am Hofe stehendenn subalterne Personen; daher wir ihn auch bei Kriegen im Gefolge des Königs und selbst als Feldherrn erblicken (s. Jerem. 39, 3. Jes. 36, 2. und das. Gesenius). Unter den byzantinischen Kaisern führten jene Obersten den ehrenvollen Titel *Πατρίκιοι*, Väter, d. h. Rathgeber des Fürsten (vgl. Suidas, u. d. W., Sozomen., h. e. VIII. 7.); bei den Türken heißt er Kislar Aga (d. h. Aufseher der Mädchen), und genießt einen mächtigen Einfluß auf die Geschäfte, besonders aber auf die des Hofstaates, worüber ihm die anderen Agas ihre Bedürfnisse vortragen (v. Hammer, Staatsverfassung des ottomanisch. Reichs, Th. I, S. 71. vgl. Th. II, S. 63 ff.). Aehnlich wie bei den Türken, wo dem Kislar Aga noch der Kapu Aga, wiewohl mit niederem Range, zur Seite steht, scheint bei den ältern Persern jene Würde getheilt gewesen zu seyn; denn im B. Esther wird ausdrücklich unterschieden der סְרִיס הַמֶּלֶךְ שֹׁמֶר הַנָּשִׁים (2, 3.) und der ס׳ הַמ׳ שׁ׳ הַפִּילַגְשִׁים (2, 13.); wenn nicht diese Personen nur subalterne Beamte unter der Oberaufsicht des Obersten der Verschnittenen waren.

In dem Worte וּמִזֶּרַע fehlt das ו in mehreren Handschriften bei Kennikott und de Rossi, so wie in einigen Ausgaben. Doch hat die Part. hier die häufige Bedeutnng und zwar, nämlich, und steht statt einer nachdrücklichen Apposition; aus welchem Grunde die jenes übersehenden Abschreiber sie wegließen. Minder richtig nimmt Berth. hier eine Verbindung mit dem folgenden וּמִן an, so daß es disjunktiv für entweder — oder stehe (vgl. Ewald, hebr. Gr. S. 660.). — מִזֶּרַע הַמְּלוּכָה. Eo non ii semper designantur, qui e Juda cum paterno tum materno genere oriundi sunt, sed aliquando, qui cognatione quacunque stirpem illam attingunt. L'Em-

Digitized by Google

pereur. — פַּרְתְּמִים. Völlig verunglückt sind die hebräischen Etymologieen dieses Wortes, wie sie bei den ältern Auslegern in zahlreicher Menge sich finden, wie z. B. die von l'Empereur, daß der Stamm פרת = invaluit (פרץ) sey. Nicht besser ist auch die griechische Ableitung dieses Wortes, welche Grotius, Drusius, Eichhorn, Bertholdt u. a. versuchten, von *παράτιμος*, *πρότιμος* (nach Perizonius z. Aelian V. H. IX, 39. hängt damit das griech. *πρύτανις* zusammen); deren Bedeutung im Griech. gar nicht einmal völlig unserm Worte entspricht. Richtiger haben daher Jahn, Gesenius (Gesch. d. hebr. Spr. S. 64., Wb. u. d. W.), van Bohlen (symbol. ad interpr. S. cod. e ling. Pers. p. 20.), nachdem schon Aeltere (Hottinger, smegma Orient. I, p. 77., L. de Dieu, Pfeiffer, dub. vex. p. 796.), wiewohl auf verschiedene Weise, den persischen Ursprung vermutheten, den Zusammenhang mit dem im Pehlvi gebräuchlichen: pardomim, Magnaten, dargethan, und ein völlig unstatthafter Gewaltstreich ist, was Berth. zur Niederschlagung dieser Behauptung aufstellt, daß aus der nämlichen griechischen Quelle das Wort auch zu den Persern übergegangen sey. Der hebr. Ausdruck dafür ist אילים, Ezech. 17, 13. 2 Könn. 24, 15., die edelsten, oder, wie wir sagen, die stammfürstlichen Familien des Landes. Richtig erklären schon die LXX. *ἐκ τῶν ἐπιλέκτων* (auch das zu *ἐκ τῶν υἱῶν* gesetzte *τῶν μεγιστάνων* erklärt schon Hieronymus für eine erklärende Glosse zu unserm Ausdrucke); Josephus (Antiqq. X, 10, 1.): *τοὺς εὐγενεστάτους τῶν Ιουδαίων παῖδας*. Symmachus (wie Hieronymus berichtet; nach Theodoret: Aquila) übers. es durch: Parther, und so auch Chrysostomus: *φορθομμίν, ἤ ἔθνος φησὶ, ἤ γένος· μᾶλλον δὲ ἔθνος, βάρβαρον ἴσως*. — Nach Josephus soll Daniel aus der Familie des Zedekia entsprungen seyn; es ist nicht wahrscheinlich, was Bertholdt (Einl. S. 4.) gegen diese Nachricht geltend gemacht hat, daß sie auf einer Verwechselung mit dem Jer. 36, 12. genannten Zedekia Ben Chananjah beruhe, welcher bloß zu den Hofleuten (שרים, Hos. 3, 4. 7, 3. 16. 8, 4. 10. 9, 15.) gehörte; Josephus scheint bloß aus unserer St. seinen Schluß, der auch in sich nichts unwahrscheinliches enthält, gezogen zu haben. Noch gewagter ist aber Berth.'s Vermuthung, daß der bei Epiphan.

Digitized by Google

adv. haeres. 55, 3. als Vater des Daniel genannte Σαβαὰν nur ein aus Zedekia entstellter Name sey; richtiger denkt man an seine Entstehung aus צְבִיָּה oder צְבִידָה, s. Carpzov, introd. in libr. V. Ti. canon. p. 232. ed. 2.

V. 4. Die erste Bedingung der Aufnahme unter die königlichen Diener ist körperliche Makellosigkeit und Schönheit. Denn, sagt Curtius 17, 5. 29: hominibus barbaris in corporum majestate veneratio, magnorumque operum non alios capaces putant, quam quos eximia specie donare natura dignata est. Interessant ist, was in dieser Hinsicht über die Türken Ricaut (Gegenwärt. Zustand des türk. Reiches, Bd. I, S. 13.) bemerkt: „Die jungen Leute, die zu den Hausämtern des Kaisers bestimmt sind, müssen in ihrem Aeußern etwas Einnehmendes und Gefälliges haben, wohlgewachsen und ohne einen körperlichen Fehler seyn; denn man hegt die Meinung, daß in einem schönen Körper keine verdorbene und schmutzige Seele wohnen könne.“ Das Alter der Knaben kann aus dem unbestimmten Ausdrucke יְלָדִים nicht mit Sicherheit geschlossen werden (vgl. Geier z. d. St.) — nur dem Jesuiten Pererius konnte es einfallen, dasselbe auf zehn Jahre bestimmen zu wollen — doch haben wir wohl an das vom zwölften bis zum siebzehnten Jahre zu denken. Berth., der jede Gelegenheit, die Glaubwürdigkeit unserer Geschichte zu verdächtigen, bei den Haaren herbeizieht, bemerkt auch hier: „indessen mag der Referent Daniel und seine Kameraden doch für jünger gehalten haben, als sie nach der Folge der Begebenheiten gewesen seyn können.“ Dagegen spricht für ein vorgerückteres Alter die sogleich folgende Erzählung von Daniels Betragen selbst, und hier besonders die Schilderung V. 5., welche durchaus keine im zartesten Alter sich befindende Knäblein voraussetzt, vorzüglich aber der Umstand, daß nach drei Jahren die Bildungszeit der Jünglinge abgelaufen seyn sollte, wobei die persische Sitte, die eigentliche Erziehung mit dem vierzehnten Jahre zu beginnen (Plato, Alcibiades I, §. 37.: *δὶς ἕπτα γενομένων ἐτῶν τὸν παῖδα παραλαμβάνουσιν, οὓς ἐκεῖνοι βασιλείους παιδαγωγοὺς ὀνομάζουσιν*), verglichen mit Xenophon (Cyrop. I, 2.), der das Jünglingsalter, den Stand der ἔφηβοι, die in die Dienste des Königs traten, mit dem siebzehnten Jahre beginnen läßt, eine

Digitized by Google

interessante Combination abgiebt. — מאום. Hier wie Hiob 31, 7. schwanken die codd. zwischen der recipirten Form und der gewöhnlichen מום, welche schon das Keri hat. Die erstere ist nicht mit Gesenius (Lehrgeb. S. 152. Gesch. d. hebr. Spr. S. 35.) für chaldäisch zu halten, um so weniger, da gerade im Chaldäischen und Rabbinischen überall die kürzere Form sich findet; vgl. auch Ewald, Gr. S. 121. LXX.: *νεανίσκους ἀμώμους καὶ ἐνειδεῖς* (leg. *εὐειδεῖς*, vgl. Michaelis, orientat. Biblioth. Th. IV, S. 14.).

Aschpenas sollte besonders darauf sehen, welche Jünglinge am tüchtigsten seyen (מַשְׂכִּילִים u. d. fol. ist natürlich von der aptitudo, nicht von dem habitus zu verstehen), die nothwendigen Disciplinen zu erlernen. Das וללמדם darf man nicht von מד mit Harenberg u. a. abhängig machen, sondern von ויאמר. Der Syrer übers. erklärend: ܐܠܦ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܠܦ ܠܗ ܠܫܢܐ ܕܟܬܒܐ. Er faßte richtig den im Hebr. eigenthümlichen (vgl. im Syr. ܩܕܡ ܦܢܝ Barhebr. Chron. S. 535.) Ausdruck עמד לפני, stehen vor dem Könige, von dessen Bedienung und Aufwartung; vgl. 1 Mos. 18, 8. 41, 46. 5 Mos. 1, 38. 10, 8. u. a.; weßhalb auch die königlichen Bedienten schlechthin הָעֹמְדִים heißen (Sacharjah 3, 7.), entlehnt von der Sitte, nach welcher die, welche ihre Geschäfte und Verrichtungen bei Hofe hatten, sich in den äußern Höfen oder Vorsälen (vor den Thoren, s. z. 2, 49., hier: im Pallaste stehen) aufhalten mußten, und zwar stehend, um jeden Augenblick der Befehle des Königs gewärtig zu seyn, und überhaupt zum Zeichen ihrer Ehrerbietung; vgl. Esther 5, 2. Die Araber warten noch heut zu Tage ihren angesehenen Gastfreunden bei Tische stehend auf; s. Shaw, Reisen — aus dem Engl. übers. S. 208., vgl. auch im Persischen das bei Lorsbach, Archiv für bibl. u. morgenländ. Literat. Bd. II, S. 323., bemerkte. — Unter der zu erlernenden chaldäischen Sprache ist nicht die aramäische (semitische) sondern die medo-persische, oder vielmehr eine derselben sehr verwandte japhetische, die mit dem Eindringen der Chaldäer und mit dem Aufkommen ihrer Dynastie Hofsprache wurde, also eine den hebräischen Jünglingen völlig fremde zu verstehen, „denn gebildete Männer in Palästina verstanden die aramäische Sprache, oder konnten sie als einen

Digitized by Google

verwandten Dialekt durch den bloßen Umgang, zumal in einem Lande, wo sie die gewöhnliche Sprache war, ohne Mühe erlernen." Hartmann, linguist. Einl. ins A. T. S. 150. (Vgl. Hengstenberg, Beitrr. S. 310.). Als Vermuthung möge hier zugleich stehen, daß diese Sprache außerdem zugleich Priestersprache, die eigenthümliche Ausdrucksweise für die in dieser Kaste cultivirte Gelehrsamkeit (vgl. Gesenius, z. Jes., Th. II, S. 350.) gewesen sey. So könnte dann in Babylonien dasselbe statt gefunden haben, was wir auch bei den Persern wiederfinden, bei denen es „Hauptheil der Erziehung des Königs war, in der Lehre der Magier unterrichtet zu werden, ein Vorzug, der außer dem Könige nur wenigen außerordentlich begünstigten Personen zu Theil ward (Heeren, S. 486 ff. Vgl. Xenoph. Cyrop. I, 2, 6.). — Zugleich bemerke man, daß in jener Erlernung des Chaldäischen ein Zeichen der Unterwürfigkeit lag, wodurch man die Oberherrschaft des andern Theiles anerkannte. Instruktiv ist in dieser Hinsicht Esther 1, 22., wo Xerxes das Edikt giebt: להיות כל־איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו, wo R. Salomo richtig erklärt: להיות כופה את אישתו ללמד את לשונו אם היא ברת לשון אחרת. Die Männer hatten nämlich aus Nachgiebigkeit und Schwäche gegen die Weiber diesen verstattet, wenn sie einen fremdartigen Dialekt redeten, diesen im Hause einzuführen, welches als ein Zeichen der angemaßten Herrschaft angesehen wurde.

Zur Rechtfertigung Daniels und seiner Gefährten bemerkt Hieronymus: qui de mensa et de vino potus ejus (des Königs) non vult comedere, ne polluatur, utique si sciret, ipsam sapientiam ac doctrinam Babylonjorum esse peccatum, nunquam acquiesceret discere, quod non licebat: discunt autem non ut sequantur, sed ut judicent et convincant. Ausführlich handelt darüber auch Calvin, doch mit zu speziellen, das historische Verhältniß zu wenig beachtenden Bestimmungen.

V. 5. Durch das Eintreten in die Dienste des Königs mußten Daniel und seine Freunde, der Sitte der Chaldäer gemäß, von der königlichen Küche Speise und Trank erhalten. So war es wenigstens bei den Persern, und so muß es bei den meisten despotischen Staaten des alten Orients gewesen seyn.

Digitized by Google

Alle in Dienſten des Königs ſtehende Perſonen erhielten hier keine Beſoldungen an baarem Gelde oder aus dem Schatze, ſondern die höhern Anweiſungen auf Oerter, Städte, die niedern Naturalien, woraus ſie ihren Unterhalt entnehmen mußten. Man ſehe die intereſſante Stelle des Heraclides von Cumä bei Athenäus (Deipnoſ. IV, 10, p. 145. Caſ. T. II. p. 69. Schweigh.): *τὰ δὲ πλεῖστα τούτων τῶν ἱερείων καὶ τῶν σιτίων, οὓς τρέφει βασιλεὺς τῶν τε δορυφόρων καὶ τῶν πελταζῶν, τούτους ἐκφέρεται εἰς τὴν αὐλὴν, οὗ οἱ ἐδέατροι ἅπαντα μερίδας ποιήσαντες τῶν κρεάτων καὶ τῶν ἄρτων ἴσας διαιροῦνται· ὥσπερ δὲ οἱ μισθοφόροι ἐν Ἑλλάδι μισθὸν ἀργύριον λαμβάνουσιν, οὕτως οὗτοι τὰ σίτια παρὰ τοῦ βασιλέως λαμβάνουσιν.* Daſſelbe ſagt er dann von den Magnaten, bei denen ebenfalls der Speiſemeiſter nach aufgehobener Tafel das übrig gebliebene Eſſen unter die Bedienten vertheilte, *καὶ ταῦτα λαβὼν τὴν καθ' ἡμέραν ἔχει τροφήν.* Vgl. Plutarch, Probl. VII, 4. (vgl. Hengſtenberg, Beitrr. S. 335.) [1]). Hier beſtimmt alſo Nebukadnezar, wie viel täglich von ſeinem Tiſche den neuen Hofbedienten zufallen, wie groß, nach dem modernen Ausdrucke, ihr Gehalt ſeyn ſolle.

Wichtig iſt die Beſtimmung des dunklen Wortes פתבג, welches eine genauere Unterſuchung erfordert. Wir bemerken zuvörderſt gegen Bertholdts Meinung, daß der Ausdruck מאכל, der V. 10. für פתבג ſtehe, darauf führe, daß hier nicht an beſondere Gerichte zu denken ſey, folgendes. Die angef. Stelle leitet vielmehr auf eine eigenthümliche Art von Speiſen, wie Bertholdt ſelbſt richtig in der Ueberſetzung derſelben („der mir befohlen hat, euch dieſe Speiſen und Getränke abzureichen") anerkannt hat, und kann alſo eben ſo wenig Gewicht haben, als wenn man aus dem dort gebrauchten Ausdrucke: Getränk ſchließen wollte, das Wort יין ſtehe an unſerer St. für Getränk jeder Art. Nicht viel mehr Begründung hat ſeine Bemerkung,

1) Wir machen dabei zugleich auf den Widerſpruch aufmerkſam, der ſich zwiſchen jenen Berichten und Xenophon Cyrop. I, 2. §. 8. findet, wo es heißt von den edlern im Hoflager des Königs erzogenen Knaben: *φέρονται δὲ οἰκόθεν σῖτον μὲν ἄρτους, ὄψον δὲ κάρδαμον* — wie dieſe Verſchiedenheit aber zu erklären, überlaſſen wir billig der weitern Forſchung der Philologie.

Digitized by Google

daß der Ausdruck aus der Hofküche der chaldäischen Könige in die der persischen übergegangen sey. Das Wort erklärt sich gewiß ganz leicht aus der eigentlich chaldäischen Hofsprache, und somit aus dem Persischen. Denn unrichtig sind die im Arabischen (بَهْبَاج), oder im Aethiopischen (ጰጰ), oder im Hebräischen versuchten Etymologien. Es handelt sich indessen auch bei der persischen Etymologie um zwei verschiedene Deutungen des Wortes. Van Bohlen (symb. ad intp. S. cod. e ling. Pers., p. 23.), dem Winer im Wb. gefolgt ist, denkt an پادیاه, cibus patris, d. h. dapes regiae. Allein offenbar wird diese Ableitung übertroffen durch die von Lorsbach (Archiv f. bibl. u. morgenl. Liter., Bd. II, S. 312.) gegebene, wornach das Wort aus بت (Pot) ein Götze und باه die Speise zusammengesetzt ist. Das letztere Wort erhält hier durch das bei Ezechiel (25, 7.) sich findende בַּז in der Bedeutung Speise hinreichende Rechtfertigung, und erweiset sich als ein damals von den Israeliten angenommenes; denn es ist unbegreiflich, wie Gesenius (thes., p. 177.) hier die bloße Correktion des Keri לְבַז als die richtige Lesart hat in Vorschlag bringen können. Schwerlich dürfen wir es daher hier zurückweisen; sie wird bestätigt durch die Vergleichung der mit diesem und dem Arab. باج zusammengesetzten Wörter, z. B. سكباج, ein Sauergericht, Ragout (vgl. Pfeiffer, dub. vex. S. S., p. 796.). Das Wort بت aber bedeutet eigentlich ein Götzenbild, und findet sich im Syrischen, Chaldäischen und Rabbinischen in einer großen Anzahl von Compositis (vergl. Lorsbach, a. a. O. S. 324 ff.), und ist ohne Zweifel altpersischen Ursprungs, da es sich bei den Arabern gar nicht findet. Die ursprüngliche Bedeutung Götterspeise hat sich dann später im Syrischen in die allgemeinere: Leckerbissen aufgelöset (auch ڪڪ genannt, hebr. מַעֲדַנִּים, Ps. 141, 4.); vgl. die St. des Ephraem Syrus bei L. De Dieu: si vocarit te dives quis ad mensam suam, ne aperi guttur tuum nimis ڪڪ, super varia pulmenta ejus, und Barhebr., p. 331. ed. Bruns u. Kirsch, wo einem Sklaven dieselben zur Bewahrung ein Jahr lang von

Digitized by Google

verboten 2 Mos. 35, 15.," — bemerkt J. D. Michaelis. Als treffende Parallelstellen dienen für unsern Fall Ps. 16, 4. Hos. 9, 3. Ezech. 4, 13. 14. So sehr wir daher hier alle übertrieben ascetischen Vorstellungen fern halten müssen — dergleichen wir allerdings bei den KVV. finden; wie z. B. Ephraem Syrus dagegen protestirt, daß diese Enthaltsamkeit wegen der Verunreinigung geschehen sey, und sie als des Fastens wegen geschehen betrachtet — so wenig dürfen wir die Jünglinge hier eines schwachen, ängstlichen und irrenden Gewissens zeihen, wie J. D. Michaelis thut, wenn man nicht dieselbe Beschuldigung auf das göttliche Gesetz, dem unbedingte Folge zu leisten nicht Irrthum, sondern heilige, unverletzliche Pflicht zur Gewissenssache machte, zurückwerfen will. Nur in so fern liegt dieser Behauptung Wahrheit zum Grunde, als der alte Bund überhaupt nur eine vorbereitende, erziehende und daher auf die menschliche Schwäche Rücksicht nehmende Anstalt Gottes war, deren vollendetes Urbild erst im neuen uns entgegenstrahlt. Nichts sagend ist aber der Einwurf, den schon Ephraem macht, daß auch die Gemüse und das Wasser hätten verunreinigt seyn können; denn diese, als die unedleren, geringeren Speisen, wurden nie zum heiligen Gebrauche angewandt, und sorglos konnten sie von dem gewissenhaftesten Hebräer genossen werden. Nicht unberücksichtigt darf endlich auch bleiben, worauf Heß (Gesch. d. Reg. von Juda nach d. Exil, I, S. 117.) mit Recht aufmerksam macht, daß die Hebräer hier sogar den Schein vermeiden wollten, und ihrer ganzen Lage wegen aufs sorgfältigste vermeiden mußten, als ob sie durch den Genuß der Götzen consacrirten Speisen und Getränke an deren Verehrung Theil nähmen.

Es ist uns aus dem Bemerkten klar, wie wenig diejenigen Ausleger sich das Verständniß unsers Propheten und der Sitten des Alterthums haben angelegen seyn lassen, die, wie Bertholdt und Bleek (S. 275.), bloß einen Gegensatz von Fleischspeisen und Gemüse hier sehen. Aber zunehmen muß unser Erstaunen, wenn wir von denselben noch folgende Stellen angeführt finden, die erweisen sollen, daß „erst seit dem makkabäischen Zeitalter die Aengstlichkeit unter den Juden entstanden, Fleisch von Götzenopfern zu genießen (sic!), und sich bloß mit Speisen aus dem Pflanzenreiche zu begnügen." Man

Digitized by Google

bringt hier 2 Makk. 5, 27. bei, wornach Judas Makkab. und seine Anhänger sich in die Wüste zurückziehen, und hier diejenigen Nahrungsmittel, die bekanntlich nur die Wüste darbietet (Gras und Kräuter), dira necessitate coacti zu sich nehmen mußten; ferner Tobias 1, 10. 11., wo Tobias erzählt, seine Verwandten hätten gegessen von den Broten der Heiden (d. h. die die Heiden zubereitet hatten), er aber habe sich davor gehütet, — und hier sah man nicht den sonnenklaren Gegensatz zwischen dieser spätern, über das Gesetz hinausgehenden Bigotterie, und unsrer durch das ausdrückliche Gesetz hervorgerufenen Scheu vor dem Götzendienst, dort die alberne Scheu vor der Berührung der Heiden an sich, und hier der Abscheu vor dem heidnischen Wesen und seinen Gräueln? — endlich gar Esther 4. in der alexandr. Vers. hinter V. 17., wo Esther in einem Gebete spricht: *οὐκ ἔφαγεν ἡ δούλη σοῦ τράπεζαν Ἀμὰν, καὶ οὐκ ἐδόξασα συμπόσιον βασιλέως, οὐδὲ ἔπιον οἶνον σπονδῶν*, — eine Stelle, bei deren selbst flüchtiger Betrachtung die Nachahmung der unsrigen in die Augen springt, die daher als treffliche Glosse zu derselben zu betrachten ist, die keineswegs gegen sie zeugt, sondern uns beweiset, daß schon die alten alexandrinischen Uebersetzer unser Cap. ungleich besser verstanden, als alle die neuern, nur per antiphrasin sogenannten Ausleger (vgl. üb. das *τράπεζα τοῦ Ἀμὰν* Schleusner, thes. in V. T. V, p. 327.).

Die LXX. übersetzen: *καὶ δίδοσθαι αὐτοῖς ἔκθεσιν ἐκ τοῦ οἴκου βασιλέως*, woran Segaar Anstoß nimmt, indem er sagt: aliter omnino scripsisse videtur interpres, quomodo autem, me quidem latet. In der That darf aber der allerdings nicht gut griechische Gebrauch des *ἔκθεσιν δίδοσθαι* nicht auffallen: *ἔκθ.* bezeichnet hier eine bestimmte Portion (passivisch, = *ἔκθεμα*), vgl. Hesych. s. v. ibiq. Ernesti.

V. 6. Von den von Nebukadn. auserlesenen Jünglingen werden uns nur vier namentlich aufgeführt; doch müssen es mehr gewesen seyn, wie aus dem Ausdrucke ויהי בהם erhellt. Jene nämlich waren aus dem edelsten Stamm des Volkes, wurden deßhalb besonders hervorgehoben, zeichneten sich durch ihre Weisheit und Betragen (V. 19 ff.) vorzüglich aus, und hatten Theil an einer so wichtigen Begebenheit, wie die im dritten Cap.

Digitized by Google

unsers B. beschriebene ist. Die übrigen verdienten also keine genauere Berücksichtigung (alios omittit, quia in illis nihil memoratu dignum. Calvin.); auch kann es seyn, daß diese zu den niederen Geschäften, vielleicht als Verschnittene, gebraucht wurden, während Josephus mit Unrecht letzteres auch auf die genannten Jünglinge übertragen will (wie auch Heß a. a. O. S. 116.). — Schön ist übrigens die schon von Theodoret gemachte und von Calvin weiter ausgeführte psychologische Bemerkung: potest fieri, ut modestiae caussa Dan. non extulerit genus suum neque palam dixerit, se natum esse ex nobili et celebri familia. Contentus ergo fuit uno verbo, quod ipse et socii fuerint ex tribu Jehudah etc.

V. 7. Mit dem Uebergehen von einem Verhältnisse zu einem andern völlig verschiedenartigen war im Alterthum gemeinhin auch eine Aenderung des Namens verbunden; erklärbar aus der tiefen Bedeutsamkeit, die das Alterthum überhaupt und der Orient insonders dem Namen beilegte, so wie aus dem Streben, den Charakter und das Wesen der Person deren Benennung möglichst adäquat zu machen. Man denke an die Veränderung der Namen, die Christus bei den Jüngern traf, und die ähnliche Sitte der Rabbinen (vgl. auch 2 Sam. 12, 25. Steiger, Comment. z. 1 Pet. S. 395 f.). Ganz besonders aber machte diese Sitte bei dem Verluste der Freiheit, bei dem Eintreten in die Dienste eines Andern sich geltend; vgl. 1 Mos. 41, 45. 2 Könn. 23, 34. 24, 17. Esther 2, 7. Esra 5, 14. W. E. Ewald, emblem. sacr. I, p. 286 ff. Glassius, philol. sacr. III, 4, obs. 14. Jahn, Archäologie Th. I, §. 189. S. 280 ff. Daß bei den Babyloniern diese Gewohnheit stattgefunden habe, zeigt namentlich das Beispiel des Zedekia. Von den Griechen sagt Chrysostomus (opp. tom. V, p. 286.), daß die Herren ganz willkürlich den Sklaven zum Zeichen ihrer Knechtschaft neue Namen gegeben hätten; vgl. Theodoret zu unsrer Stelle: *καὶ τοῦτο δὲ παρά τισι δεσποτείας νενόμιται δίκαιον, ὠνούμενοι γὰρ οἰκετὰς τὰς προσηγορίας ἀμείβουσιν, ἵνα καὶ τῇ τῆς προσηγορίας ἐναλλαγῇ τὴν δουλείαν γνωρίζωσι.* Bei den Römern änderten die Städte, die das Bürgerrecht erhielten, ihren Namen. In der Hand eines morgenländischen Despoten war besonders dies ein wirksames Mittel, je-

Digitized by Google

des Andenken an die Heimath, das Herkommen zu vernichten, wie daher von unserm Falle auch Calvin bemerkt: consilium regis fuit, abducere pueros istos, ne quid amplius commune haberent cum electo populo, sed degenerarent in mores Chaldaeorum. Nicht ohne Grund gab man daher den Jünglingen größtentheils von babylonischen Götzen entlehnte Namen; wenigstens führen darauf die Benennungen: Belsazar und Abednego; die beiden andern sind ihrem Sinne nach dunkel. Letzterer Umstand mußte auf die Juden insonders einen ganz vorzüglichen Eindruck machen; schon der äußere, auf die Formen der Theokratie pochende Nationalstolz mußte im Innersten dadurch beleidigt werden. Beschloß doch auch, um in dieser Hinsicht jeder heidnischen Gemeinschaft zu entsagen, das nicänische Concil (canon 30.): ut fideles nomina gentilium filiis suis non imponant, sed potius omnis natio suis nominibus utatur, imponantur nomina Christianorum in baptismo secundum scripturas. Ueber Abednego s. Ges. z. Jes. II, S. 343.

V. 8. S. z. V. 5. אשר לא יתגאל. LXX. ὅπως μὴ (Theodot. ὡς οὐ μὴ) ἀλισγήθῃ (Hesych. ἀλίσγοντες. μολύνοντες. μιαίνοντες.). Der Syrer: ܕܠܐ ܢܬܟܠܘܢ, — er las also יאכל.

V. 9. Vgl. 1 Mos. 39, 21. Scimus duriter et aspere et contumeliose etiam saepe fuisse tractatos Judaeos. Quod autem mitigata fuit illa inhumanitas, propheta tribuit deo, qui dedit populum suum in miserationes. Summa est, Danielem adeptum fuisse gratiam apud praefectum, quia cor hominis alioquin parum mansueti Deus flexit ad clementiam. Tenendum igitur est, et mentes et corda hominum sic gubernari arcano Dei instinctu, ut mutet affectus, prout visum est. Ita non est, cur nobis tantopere metuamus ab hostibus nostris, qui tametsi pleno gutture rabiem evomant, et referti sint saevitia, possunt tamen flecti a Domino. Calvin. — ויתן־לחסד Gerade wie im Griech.: ἔδωκεν εἰς ἔλεος καὶ οἰκτιρμόν (Theodot.). Unrichtig übers. die LXX. חסד durch τίμη, s. Michaelis, orient. Bibl. Th. IV, S. 41. Vgl. 1 Könn. 8, 50. Ps. 106, 46. Nehem. 1, 11.

V. 10. So geneigt jener Oberste auch dem Daniel war, so war er hier doch an der Erfüllung seiner Bitte dadurch be-

Digitized by Google

hindert, daß im Fall der Gewährung und der Entdeckung dieser Handlung, er sich nach der strengen Bestrafung des Ungehorsams gegen einen königlichen Befehl — man denke an das, was Tertullian zu den Heiden sagt: majore formidine et callidiore timiditate Caesarem observatis, quam ipsum de Olympo Jovem (apolog. c. 28.) — unvermeidlich den Verlust seines Amtes und Lebens zugezogen haben würde. Was die Construktion der Worte אשר למה יראה anlangt, so nahm L. de Dieu das למה nach dem Arab. لما für quando, si — so schon die Vulg. qui si viderit, — jedoch ohne anderweitige Belege dafür im Hebr. und Aramäischen. Richtig sahen die meisten ältern Ausleger (vgl. besond. Junius, Geier, Ch. B. Michaelis), daß man mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche vollkommen ausreiche; man übers.: denn warum soll der König sehen u. s. w. Gesenius (Lehrg. S. 835.) nimmt למה für daß nicht, nach dem Chald. לְמָה, u. dem Syr. ܠܡܐ (so schon an unsrer St. die meisten alten Ueberss.; vgl. außer dem Syr. und Arab. LXX. ἵνα μὴ ἴδῃ, Theodot. μή ποτε ἴδῃ). Diese Bedeutung nehmen viele Ausll. sogar Joel 2, 7. an, schwerlich richtig! Höchstens könnte man von unsrer St. sagen, daß an ihr der Uebergang zum Aramäischen hervortrete; vgl. die Bemerkungen Winers, lex. p. 544., der jedoch den Unterschied nicht bemerklich genug gemacht hat, der zwischen der chaldäischen und hebräischen Ausdrucksweise obwaltet. Denn außerdem, daß letztere der Rede eine größere Lebendigkeit verleiht, so ist die Verschiedenartigkeit der Nüance, rücksichtlich des Sinnes, nicht zu verkennen, wie z. B. an uns. St. die Frage keineswegs mit der einfachen Prohibitiv-Negation identisch ist. „Warum sollte der König dies bemerken?“ enthält den Nebenbegriff: es würde doch zu nichts anderem führen, als zu meinem Verderben.

Die Grundbedeutung von זעף ist aufblasen und = זעם, gerade wie das griech. σκυθρός, welches denn ebenfalls in der Zusammensetzung mit ὤψ, σκυθρωπάζειν von dem von Zorn, Schmerz und andern Affekten verunstalteten Gesichte (Aristoph. Lysistrat. 7.) gebraucht wird. Alle Begriffe des Schmerzes, der Traurigkeit und des Zornes werden in vielen Sprachen durch Ein Wort ausgedrückt (vgl. Gesenius, WB. unt. עגב,

Digitized by Google

עצב, Tholuck, Comm. z. Joh., S. 208.). Hier von dem durch die körperliche Kasteiung abgefallenen, blassen Gesichte (vergl. 1 Mos. 40, 6.), gerade wie σκύθρωπος Matth. 6, 16. steht. Im Gegensatze dazu heißt es V. 15.: מראיהם טוב ובריאי בשר. Im Arab. steht ضعف für erblassen, und daher selbst für sterben, s. Schultens, z. Sprüchw. 19, 3. — LXX.: τὰ πρόσωπα ὑμῶν διατετραμμένα, wofür Scharfenberg hier, wie V. 13., lesen will: διαστραμμένα (vultus distorti), welches aber unstreitig zu stark ist. Der Syr. Ambr. drückt das Gr. daher richtig aus: ܡܥܩܬ, welches der Scholiast ܡܨܛܒ erklärt.

אשר כגילכם. LXX. συντρεφομένους ὑμῖν νεανίας. Genauer Theodot: παιδάρια τὰ συνήλικα ὑμῶν. Der Syr. ܠܒܪܝ ܕܒ ܕܡ (vgl. Gal. 1, 14. Pesch). Ueber גיל s. das Nähere bei Gesenius, thes. s. v., vgl. auch Hartmann, linguist. Einl. S. 75 ff. Lächerlich ist Bertholdts Meinung, der (S. 60.) das Wort für einen babylonischen Provinzialausdruck oder Idiotismus erklärt, S. 189. aber gar es aus der Sprache des gemeinen Lebens entlehnen, und unserm Gelichter (sic!) entsprechen läßt.

וחייבתם את־ראשי למלך. Treffend Luther: „so brächtet ihr mich bei dem Könige um mein Leben.“ חוב eigentlich ein chaldäisches Wort (s. Buxtorf), bedeutet, wie das griech. ὀφείλειν, etwas verschulden, aufs Spiel setzen, daher חובא (ὀφείλημα) die Schuld, die man entrichten sollte, aber nicht entrichtet, מְחַיֵּבָא, ein Schuldner (ὀφειλέτης). Im A. T. kommt nur noch חוֹב, Ezech. 18, 17., vor. Theodot treffend: καταδικάσητε; vgl. auch Hartmann, ling. Einl. S. 221. und 295. ראשי steht hier nicht etwa für Leben, welche Bedeutung man ihm überhaupt im Hebr. nie geradezu beilegen darf, sondern: schuldig machen sein Haupt, heißt s. v. a. seinen Kopf verwirken, wie bei Homer, ἀποτῖσαι σὺν κεφαλῇ (Il. IV, 162.).

V. 11. Was Aspenas nicht zu thun wagte, das that Melzar, ein Unterbeamter, der eine spezielle Aufsicht über die Jünglinge führen mußte. Es fragt sich, ob der Name Melzar (die LXX. haben hier und V. 16. einen ganz andern Namen, Ἀβιεδρί, so auch Josephus; Theod.: Ἀμελλασαρ, cod. Vat.: Ἀμελσαδ) nomen proprium oder appellativum sey. Für letz-

Digitized by Google

teres entscheidet nicht bloß der Artikel (probabilius est, ut sit nomen officii, quia articulum non solent Hebraei addere nominibus propriis. Coccejus), sondern auch die im Persischen sich findende passende Bedeutung des Namens: ملسر heißt vini princeps, nach v. Bohlen l. l. p. 22. Eine passende Vergleichung giebt dann der Name Rabsakeh (= שר המשקים רב שקא, Obermundschenk), den wir im assyrischen Heere antreffen; Jes. 36, 2. (vgl. Brissonius, de reg. Pers. princ. I, p. 66.). Passend ist es daher, wenn sich an einen solchen Beamten gerade in diesem Falle Daniel wendet. Aus unserm Beispiel muß dann wohl die dort von Gesenius (Comment. I, S. 940.) gemachte Bemerkung eine Einschränkung erleiden, daß die Eigennamen nicht zur Kenntniß der Hebräer gekommen, und die Titel mit jenen von ihnen verwechselt seyen, — vielmehr scheint wirklich der Titel gemeinhin statt des Eigennamens auch am Hofe im Gebrauch gewesen, und letzterer ganz und gar zuletzt verschwunden zu seyn. Vgl. auch Hengstenberg, Beitrr. S. 347.

V. 12. 13. עֲבָדֶיךָ, die gewöhnliche Form in der Anrede höherer Personen, Gesen., Lehrg. S. 742. זרעים erklärt Jos. Jachiades richtig: כל מיני קטנית (jede Art Hülsenfrüchte). Der Syrer: ובֹבֹסֹא, LXX.: ὄσπρια, Theodot: σπέρματα (er scheint an זֶרַע gedacht, oder so gelesen zu haben), wofür der Syr. Ambr. hat: ڕڟڵ (im Singularis von ڕڟ, zertreten, zermalmen) wahrscheinlich als nomen collectivum (Amira, gram. Syr. p. 98.). ותאכלה LXX. ὥςε κάπτειν, ein seltenes, nur hier in den LXX. gebrauchtes Wort (s. darüber Hemsterhuis, z. Aristoph. Plut. S. 314 ff. Könius, z. Greg. Cor. §. 117.). — Zehn Tage, eine häufig runde, unbestimmte Zahl, s. 1 Mos. 24, 55. Amos 5, 3. Hagg. 2, 6. — ומראה הילדים Theodot., der καὶ αἱ ἰδέα τῶν παιδαρίων übersetzt, scheint מַרְאֵי gelesen zu haben; ganz frei die LXX. — כאשר תראה. Sehr passend die LXX.: καθὼς ἐὰν θέλῃς. ראה, sehen, mit dem Nebenbegriff: erachten, dafür halten; vergl. Esther 2, 9., und חזה Dan. 3, 19. Wir würden sagen: wie du es dann befinden wirst.

Das lautere und heilige in diesem Charakterzuge des Da-

Digitized by Google

niel bezeichnet ſchon Hieronymus: incredibilis fidei magnitudo, non solum sibi corpulentiam polliceri esu vilioris cibi, sed et tempus statuere. Non est ergo temeritatis, sed fidei, ob quam regias dapes contempserunt. Dieſe Glaubenskraft preiſet auch Theodoret: οὐδὲν τῆς εἰς θεὸν πίστεως ἰσχυρότερον, καὶ δὴ τοῦτο πολλαχόθεν καὶ ἀλλαχόθεν ἐξὶ μαθεῖν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ ἐκ τῶν τοῦ θεσπεσίου Δαν. ῥημάτων· τὸ γὰρ πιστεῦσαί τε καὶ θαῤῥῆσαι, ὡς τῆς θείας ῥοπῆς ἀπολαίσεται, καὶ μὴ ἐσθίων, τῶν ἐσθιόντων καὶ τρυφώντων καὶ τῆς βασιλικῆς ἀπολαυόντων χλιδῆς, εὐπρεπέστερος καὶ περικαλλέστερος φανήσεται, καὶ μεῖζων, ποίην εὐσεβείας ὑπερβολὴν καταλείπει; und Calvin, der beſonders ſchön die Merkmale des ächten, ungeſchminkten Glaubens hervorhebt: hic perspicitur rara Danielis constantia, qui post rem frustra tentatam, non tamen desinit tendere ad suum scopum. Et hoc est verum et serium fidei examen, ubi non fatigamur, si quid nobis occurrat adversum, neque putamus, viam ideo nobis clausam esse: ergo si cursum protinus non retro flectimus, sed tentamus omnes alias vias, tunc vero ostendimus, radicem pietatis in cordibus nostris fixam esse. — Caeterum non dubium est, quum Dan. in medium hoc protulit, quin directus fuerit Dei spiritu ad hanc prudentiam, et simul etiam impulsus, ut hoc peteret. Fuit ergo singulare spiritus donum, quod Dan. modum invenit, quo posset flectere animum ministri, sub cujus erat custodia. Sed tenendum est etiam rursus illud, nempe non temere, neque proprio motu haec dixisse, sed instinctu Spiritus S. Fuisset enim non solertia, sed temeritas, si Dan. sibi fabricasset hoc consilium, et non fuisset certior factus a Domino de felici eventu. Non est igitur dubium, quin hoc habuerit ex arcana revelatione, feliciter et ex voto cessurum, si permitteret minister ipsum et socios vesci leguminibus. Hier zugleich der Schlüſſel zu dem Anſtoß, den jeder vom Geiſte Gottes nicht Erfüllte an den Worten D.'s nehmen wird und muß! Nur der Gläubige vermag hier tiefer in das innere Leben des Gottesmannes hinein zu ſchauen: sciamus — ſagt Calvin — hoc esse verum experimentum frugalitatis et temperantiae, si possumus esurire, ubi Deus nos ad inopiam et egestatem

Digitized by Google

cogit, immo etiam si sponte possumus abjicere delicias, quae nobis essent ad manum, sed nostro exitio. Nam hic subsistere in leguminibus et aqua esset valde frivolum, quia major interdum intemperantia se prodit in leguminibus, quam in optimis quibusque et lautissimis cibis.

V. 15. טוֹב מראיהם גראה. Diese Worte enthalten trotz ihrer Einfachheit einen klaren Beweis, wie eine oberflächliche Ansicht der Sache, die nur zur Verwirrung der Auslegung beiträgt, sich durch Fortpflanzung contagiös zeigt, so daß Scharfenberg an uns. St. klagt über eine constructio admodum dura, quae vix ferenda videtur, und dann die abgeschmackte Meinung, בְּ vor טוֹב zu ergänzen, in Vorschlag bringt. Alle Lexica, selbst noch Winer (S. 880.), lehren, daß der Pluralis von מַרְאֶה auf מראיהם sich endige. Und doch hätte nicht bloß die nähere Ansicht der Stellen — nur scheinbar ist Koheleth 11, 19., wo der seltsame Plural, des Effektes wegen, absichtlich gewählt ist [1]), — sondern auch das Wort selbst, dem seinem Begriffe nach der Plural so zuwider als möglich ist, schon längst eine bessere Lehre seyn können! Denn nur מַרְאֶה, d. h. visio oder auch speculum (2 Mos. 38, 8.), kann diesen Numerus bilden, nicht aber füglich das reine Abstraktum. Schon Ch. B. Michaelis bemerkt an uns. St. durchaus richtig: Jod ante suffixum non est plurativum, sed positum loco tortiae radicalis He, quae quidem alias ante suffixum regulariter excidit, aliquando tamen, quamquam rarius, in Jod transit (auch d. LXX.: ἐφάνη ἡ ὄψις αὐτῶν καλή). In der That ist es unbegreiflich, wie man an der Richtigkeit dieser Bemerkung, die durch die trefflichen Beobachtungen Ewalds (ausführl. krit. Gr. S. 430., kleinere Gr. der hebr. Spr. S. 174.) vollkommen bestätigt wird, noch nach genauerer Erwägung unsrer Stelle, deren sonst ganz verdrehte Construktion unerklärlich wäre, hat zweifeln können, wie neuerlich Döpke, Comm. z. Hohenl. 2, 14., gethan hat; vgl. das ganz analoge מראיהם 1 Mos. 41, 21. — Das folgende ובריאי בשר schließt sich an das vorangehende Suffixum in einer constructio ad sensum an, wie in der aus Chrysosto-

1) Und doch corrigirt hier das Keri: מראה — ein deutlicher Fingerzeig, wie auffallend den Masorethen unsere Form war!

Digitized by Google

mus genommenen gr. Ueberſ.: καὶ αὐτοὶ ἰσχυροὶ ταῖς σαρξὶν treffend ausgedrückt iſt. Theodot., der in dem vorhergehenden מראיהם einen Plural ſah, ließ ſich dadurch verleiten, auch dies darauf zu beziehen: αἱ ἰδέαι αὐτῶν ἀγαθαὶ, καὶ ἰσχυραὶ ταῖς σαρξίν.

Man hat in dieſer Erzählung ein legendenartiges Streben, die Sache ins Wunderbare zu ziehen, gefunden: „eine unſichtbare Kraft — ſagt Berth. S. 178. — mußte die ſpärliche Koſt erſetzen, was ihr zur Körpernahrung gebrach" u. ſ. w. Bei tieferer Betrachtung ergiebt ſich indeß, daß ſie gerade einen antilegendenmäßigen Charakter an ſich trägt. Auf der einen Seite iſt ſie nämlich allerdings ſo beſchaffen, daß die natürlichſten Dinge, die alles Ungewöhnliche ausſchließen können, hier vorzugehen ſcheinen: die frühere Gewohnheit, die ſonſtige Mäßigkeit und Enthaltſamkeit, ſtatt deren man ſonſt bei den Pagen der morgenländiſchen Höfe die unnatürlichſten Ausſchweifungen antrifft (Lüdecke a. a. O.), und andere Umſtände konnten den hebräiſchen Jünglingen hier aufs beſte zu ſtatten kommen. Burder (in Roſenmüllers A. u. N. Morgenl., Th. IV, S. 340.) bemerkt daher z. unſ. St.: „Was hier von den Wirkungen der Enthaltſamkeit Daniels und ſeiner Genoſſen geſagt wird, ſcheint nichts Außerordentliches oder Uebernatürliches geweſen zu ſeyn. Chardin ſagt in ſeinen handſchriftlichen Bemerkungen zu dieſer St.: ich habe bemerkt, daß die Kaſchiſchs (Mönche) eine weit friſchere und geſundere Farbe haben, als andere, und daß die Armenier und Griechen, ob ſie gleich häufig faſten, ſehr ſchön und geſund und munter ausſehn." Vgl. Harmer, Beobachtt. üb. d. Orient, Th. I, S. 357. Indeſſen würde es immer einſeitig ſeyn, den Beiſtand Gottes zu verkennen: er war es, der ſeine Knechte Gnade finden ließ vor ihrem Aufſeher, der ſie weiter förderte in der Erkenntniß und Einſicht (V. 17.), und derſelbe, der ſie auch hier nicht verließ; gerade durch dieſe Beziehung auf Gott, die unſere Darſtellung allerdings enthält, wird erſt der wahre Geſichtspunkt der Sache für den Gläubigen eröffnet. Es iſt daher eben ſo thöricht, und Kennzeichen einer bloß fleiſchlichen Auslegung, ſich in weitläuftigen mediziniſchen Erörterungen und Berechnungen, wie man ſie hier bei Aben Eſra finden kann, zu ergehen, als die höhere Hand, von der alle gute und

Digitized by Google

vollkommene Gabe kommt, unberücksichtigt zu lassen. Nam si quis interroget medicos, an leguminibus, et aliis ejusmodi vescendum sit, dicent, haec omnia esse valde noxia, et vere hoc sentient. Sed interea ubi non est nobis ciborum copia ad delectum, ut possimus nobis accipere, quod valetudini nostrae melius conducit, si contenti sumus herbis et radicibus, Dominus poterit nos non minus alere, quam si mensam proponeret bene refertam omnibus lautitiis. Calvin.

V. 16. 17. Der Syrer übers. كحص ضقص, (eben so der Araber). Nur völliges Mißverständniß der syr. Worte, oder unsers Textes, konnte Berth. zu folgender Note veranlassen: „eine aus Unbekanntschaft mit den Sitten am chaldäischen Hofe entstandene Ergänzung (!), die den Sinn ganz verändert (sic!).“ — Unter seinen Gefährten zeichnet sich besonders Daniel, und zwar vorzugsweise in der Traumdeutung aus. Dies die Vorbereitung zu den nachfolgenden Erzählungen von seinen merkwürdigen Deutungen. Ueber das Lob, was sich hier Dan. ertheilt, vgl. Hengstenb., Beitrr. S. 222. „Weil die Chaldäer sehr viel auf Traumgesichte hielten, so gab Gott dem Dan. die Gabe, die verworrensten Traumgesichte zu erklären. Die Chaldäer sollten durch dies Mittel überzeugt werden, daß der Gott, den Dan. anbetete, der wahre Gott sey, daß er die geheimsten Gedanken der Menschen durchschaue, und daß er durch seine Macht und Weisheit die Schicksale der Menschen leite.“ Dereser. Den LXX. gab der Gegenstand hier eine willkommene Gelegenheit, die Weisheit des Propheten durch selbstgemachte Zusätze zu vergrößern.

V. 19. 20. Ueber die Magier, s. z. 2, 3., und über die Construktion der WW. חכמת בינה, z. 2, 35. Uebrigens vergl. Kohel. 7, 20: „Weisheit macht den Weisen stärker, als zehn Fürsten in einem Staate“ — welche Stelle auf eine durch die Verhältnisse des Exils angeregte Vorliebe für eine (wenn auch einen mehr profanen Charakter an sich tragende) Weisheit zu gehen scheint.

V. 21. Dieser V. ist manchen Mißverständnissen ausgesetzt gewesen, da man ihn gewöhnlich als im wirklichen oder scheinbaren Widerspruch mit Cap. 10, 1. betrachtete, und ihn daher selbst zur Zerstückelung des Buches benutzte (s. dageg. Heng-

Digitized by Google

stenb., Beitrr. S. 65. und 314.). Gewöhnlich nahm man an, es sey an den Aufenthalt Daniels in Babylon zu denken, und mit der Eroberung des Cyrus sey er nach Medien versetzt worden (Hieronymus, Sanctius u. a.), oder nach Judäa zurückgekehrt (Jos. Jacchiades, Grotius u. a.); J. D. Michaelis erklärt geradezu בבבל sey ausgefallen; auch Dereser erschöpft sich in Vermuthungen über den spätern Aufenthaltsort des Propheten. Der Grundirrthum lag einmal in einer nicht ganz richtigen Auffassung der Partik. עד, die hier nicht den letzten Endtermin, sondern einen frühern wichtigern Abschnitt hervorhebt (s. die gründliche Ausführung bei Dr. Hengstenb. a. a. O.), und sodann besonders in dem theils ganz übersehenen, theils mißverstandenen Verbum היה, welches nie mit חיה verwechselt ist, und nur scheinbar seine Stelle vertreten kann. Der Widerspruch zwischen Cap. 10, 1. und uns. St. würde evident seyn, wenn וידוד gebraucht wäre, welches das Leben (im Gegensatz zum Tode) ausdrückt, aber היה enthält offenbar den allgemeinen Begriff der Existenz, und ist hier daher sehr passend gewählt, weil nicht das Sterben des Dan. in der bemerklich gemachten Epoche als Gegensatz gedacht werden soll. Dasselbe gilt von dem NTl. εἶναι — der Unterschied von ζῆν erhellt deutlich aus AG. 17, 29., wo nur eine Exegese, wie die Heinrichsche, drei Synonyma erkennen konnte, — wie im umgekehrten Falle von אין, nicht seyn (vgl. die lehrreiche St. Pf. 37, 36.) und οὐκ εἶναι, wobei Gesenius (thes. p. 82.) richtig bemerkt: incertum relinquit phrasis, utrum mortuus sit, an alio quocunque modo evanuerit. Warum Daniel das erste Jahr des Cyrus als besonders wichtig hervorhebt, hat aber einmal den objektiven Grund, daß mit ihm wirklich eine neue Epoche, für die Juden insbesondere, auf die die merkwürdigsten Weissagungen hinweisen (Jes. 44, 28. 45, 1.), begann und sodann die subjektiven, daß beim Daniel theils überhaupt diese scharfe Zerlegung in große welthistorische Zeitabschnitte (Monarchieen) hervortritt, theils die Sehnsucht des Propheten nach der Erlösung seines Volkes als durchgreifende Stimmung seines Charakters anzusehen ist (vgl. besond. Cap. 9.).

Digitized by Google

Capitel II.

Nebukadnezar hatte, als er noch der Mitregent seines Vaters war (s. d. Einl. z. Cap. 1.), den Daniel und seine Freunde aus Jerusalem deportiren lassen. Drei Jahre waren zu ihrer Ausbildung verwandt worden; sie hatten sämmtlich das Wohlgefallen des Königs für sich gewonnen; Daniel insonders hatte sich durch seine Geschicklichkeit in der Traumauslegung ausgezeichnet. Jetzt, noch in demselben Jahre, als seine Ausbildung vollendet war, also im zweiten eigentlichen Regierungsjahre Nebukadnezars, tritt er auf den Schauplatz als der geschickteste Traumdeuter am babylonischen Hofe. Der merkwürdige Traum des Königs brachte einen tiefen Eindruck auf sein Gemüth hervor; er benutzt die Gelegenheit, seine Magier auf die Probe zu stellen, indem er, ganz angemessen ihrem eitlen Rühmen, von ihnen den Traum und seine Bedeutung zu wissen verlangt, und sie im ungünstigen Falle mit den härtesten Strafen bedroht. Die Magier waren dazu nicht im Stande, und gegen sie, nebst Daniel und dessen Freunden, soll nun die Drohung ins Leben treten. Da vereinigen sich im frommen Gebete die hebräischen Jünglinge, und Gott erhört ihr Flehen. Der König erhält Aufschluß über das Schicksal seiner Monarchie und der ihr folgenden, mit Hinweisung auf das dereinst erscheinende Gottesreich. Erschüttert fällt er nieder auf sein Angesicht, betet an und legt ein demüthiges Bekenntniß von der Macht und Größe des Gottes Israels vor Daniel ab. Diesen aber zieht der König an seinen Hof, macht ihn zum Statthalter der Provinz Babel, und stellt seine drei Freunde ihm zur Seite.

Abgesehen von denen, die zwischen der Zeitangabe unsers Cap. und dem des ersten einen offenen, groben Widerspruch annehmen, hat es auch nicht an solchen Auslegern gefehlt, die eine von unsrer Annahme abweichende Auskunft hier zu treffen versuchten. Unter diesen ist Jahn (Einl. ins A. T. Th. II, S. 609 ff.) der bedeutendste, dessen von Dereser (Anm. z. Cap. 2, 1.) größtentheils wiederholte Gründe hier einer genaueren Beurtheilung zu unterwerfen sind. Man nimmt dann zwischen unserm Cap. und dem ersten eine bedeutende Lücke an, und zwar 1) weil Dan. in unserm Cap. nicht als Jüngling, sondern als Mann erscheine. Woraus Jahn dies schließt, ist von ihm selbst nicht näher angegeben; es scheint ihn ein unbestimmtes, nicht zur Klarheit gewordenes, hier aber offenbar täuschendes

Digitized by Google

Gefühl geleitet zu haben. Aus V. 48. sehen wir, daß Dan. nebst seinen Gefährten noch ohne alle Ehrenstellen war, — dies deutet mithin viel sicherer auf das Gegentheil. 2) „Nebuk. dachte damals schon darauf, was wohl nach seinem Tode in der Welt geschehen werde (2, 9.), welches ein beträchtliches Alter Neb.'s voraussetzt, wo er sein Ende nicht mehr weit entfernt sah." Ob hierzu gerade ein Greisenalter erfordert werde, möchte schwer durchzuführen seyn; dem jungen, siegreichen Helden und Könige, der an der Vergrößerung und Herrlichkeit seines Reiches schon damals so viel Antheil hatte, lag eine ernstere Betrachtung über das Schicksal desselben — und nur das sagt die angef. Stelle aus — gewiß eben nicht fern; dazu kommt, daß sein ganzes ungestümes heftiges Wesen, sein Befehl, wie ihn noch vor ihm keiner den Magiern gegeben (2, 11.), offenbar mehr für das jugendliche Alter des Königs spricht. 3) „2, 38. werden alle Feldzüge Neb.'s als geendigt vorausgesetzt." Allein hier ist nur theilweise von der Vergangenheit, der bereits erlangten Herrschaft des Königs, die Rede, — vorzugsweise ist seine künftige Herrlichkeit — denn über die Zukunft wünschte Neb. Aufschluß und erhielt ihn — gemeint. 4) „Aus Ezech. 29, 17. erhellt, daß diese Geschichte erst nach dem vier und dreißigsten Jahre der Regierung Neb.'s sich ereignen konnte." Dies hängt mit dem dritten Argument zusammen; Aegyptens Bezwingung war allerdings, so fern sie von Ezechiel geweissagt wird, noch nicht vollbracht; aber es ist dies auch ein bei unserer Begebenheit durchaus nicht nothwendig vorauszusetzender Umstand.

Gegen diese Annahme spricht aber am meisten der durch nichts anderweitiges sich bestätigende Umstand, daß nach ihr V. 1. das zweite Jahr der Regierung Neb.'s über alle eroberte Länder gemeint seyn soll. Hiezu läßt sich weder in der babylonischen Geschichte und der Zeitrechnung der Bibel, noch sonst wohl in der alten Chronologie eine Analogie auffinden. — Das willkürliche Verfahren ist einleuchtend, und muß daher aufs entschiedenste zurückgewiesen werden.

Die übrigen Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung sind in den Anmerkungen gewürdigt worden. — Ueber die vier Weltmonarchieen vgl. den zweiten Excurs.

V. 1., וּבִשְׁנַת. Bertholdt (S. 86. u. 220.) erklärt das ו für spätern Zusatz, indem er sich besonders auf die alten Versionen stützt, von denen keine die Partikel wiedergebe. Allein die LXX. haben richtig: καὶ ἐν τῷ ἔτει ꝛc.; überhaupt aber sind hierin die alten Ueberss. höchst ungenau, und nichts weni-

Digitized by Google

ger als kritische Auktorität, vgl. z. B. Ps. 2, 6.: wo das ו in ואני beim Syrer sich gar nicht ausgedrückt findet, von den LXX. durch ἐγὼ δέ wiedergegeben wird. — חֲלֹם חֲלַמְתָּ. V. 3: sagte Nebuk.: חֲלוֹם חָלַמְתִּי; der Ausdruck ist also hier ungenau, aber im Hebr. nicht selten, so fern aus einer Menge ein unbestimmt Einzelnes herausgehoben wird (s. Ewald, Gr. S. 584.), hier, im Eingange der Rede, die vom Unbestimmten zum Bestimmteren fortschreitet, um so angemessener. So braucht man daher nicht gezwungener Weise mit Geier, E. B. Michaelis u. a., die einzelnen Theile des Traumes, oder gar mit Jos. Jacchiades an den Traum und dessen Auslegung (פתרון החלום) zu verstehen (von den Verss. setzen die griech. Ueberss., der Arab. u. d. Vulg. gradezu den Singular); doch ließe sich auch annehmen, daß der Verf. auf den Inhalt des folgenden Traumes Rücksicht nahm, und den Plural setzte, um das Schwere, Gewichtvolle, Bedeutsame desselben zu bezeichnen, wie שִׂמְחוֹת, große Freude, Ps. 16, 11., חָכְמוֹת, große Weisheit, Sprüchw. 1, 20. 9, 1., מוֹתִים, Jes. 53, 9. Ezech. 28, 10.; vergl. Storr, observ. ad analog. et synt. Hebr. pag. 98. — Wir machen in der heiligen Schrift oft die Wahrnehmung, daß heidnischen und ungläubigen Menschen Offenbarungen Gottes, besonders durch Träume, zu Theil werden, sobald es darauf ankam, die Theokratie und das Reich Gottes auf Erden, welches auf wunderbare Weise seinem Endziele entgegen geführt werden mußte, zu verherrlichen, und zur Wohlfahrt der Gläubigen beizutragen, vgl. 1 Mos. 20, 3. (wo es von Abimelech ausdrücklich heißt: ויבא אלהים וגו׳), 31, 24., 41.; Richt. 7, 13. 14. Zugleich giebt als den subjektiven Zweck für den Menschen bei jenen Mittheilungen die Schrift selbst den an, „um den Menschen von seiner Uebelthat zurückzuführen, und den Hochmuth vor dem Manne zu verhüllen" (Hiob 33, 17.) [1]). Dazu kam als trefflicher Anschließungs-

1) Die Anwendung auf unsere Stelle macht schon treffend Hieronymus: vidit rex impius somnium futurorum, ut interpretante Sancto, quod viderat, Deus glorificaretur, et captivorum Deoque in captivitate servientium sit grande solatium. Hoc idem in Pharaone legimus, non quod Pharao et Nebuchodonosor videre meruerint, sed quod Joseph et Daniel digni exstiterint, qui interpretatione eorum omnibus praeferrentur.

Digitized by Google

punkt zur Realiſirung jenes göttlichen Rathſchluſſes die heilige nicht unabhängig von jenem entſtandene Scheu, womit die heidniſche Welt die Träume (ὄνειροι θεῖοι, θεόπεμπτοι) anſah, wie der charakteriſtiſche, als eine Art Sprichwort anzuſehende Ausſpruch Homers: καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν (Il. I, 63.) beweiſet, vgl. auch Il. II, 26 ff. Odyſſ. VI, 13 ff. XXIV, 11. 12. Herod. VII, 16.; ſ. Knapp, scripta var. arg. pag. 103. sq. ed. 2., Roſenmüller, A. u. N. Morgenl. Th. III, S. 33 ff., Jahn, Einl. ins A. T. Th. II, S. 391 ff.

Als die Folge des Traumes des Neb. wird nur zuerſt angegeben: ותתפעם רוחו. Das Verbum פעם nehmen J. D. Michaelis (supplem. ad. lex. II. p. 2032.) und Bertholdt nach der Analogie des Arab. فعم und فغم (conj. XII.) plenus fuit, implevit (von Affekten) wie das Hebr. הִמְלִא לֵב לְ in dem Sinne: er dachte nach, verfiel in Nachdenken. Offenbar zu matt, und dem urſprünglichem Sinne des Wortes durchaus nicht entſprechend! פעם leitet ſich als Denominativum von פַּעַם, der Fuß, Schritt her, und bedeutet darnach: conculcare, concutere, wie es geſagt wird von dem gewaltſamen, alle Hinderniſſe überwältigenden Geiſte Gottes, der im Menſchen wohnenden durch Gott gewirkten Kraft, Richt. 13, 25. In Niphal und Hitpa. iſt daher die Bedeutung: sese concutere, ſich ſelber der Ruhe berauben (nicht paſſiviſch, wie die Lexika angeben) als primitive anzuſehen; daher paſſend die LXX. überall und auch hier ταραχθῆναι (Theodot.: ἐξέζη τὸ πνεῦμα αὐτοῦ) überſetzen. Gerade ſo wie hier ſteht es von dem nach ſeinem Traume erwachenden Pharao 1 Moſ. 41, 8. Man denke ſich die Schreckbilder, womit ein beängſtigender, bedeutſamer Traum beim Erwachen die Seele erfüllt; wie dies trefflich in dem alten Fragmente des Attius, bei Cic. de divin. I, 21. 42., geſchildert wird:

> Rex ipse Priamus somnio mentis metu
> Perculsus, curis sumptus suspirantibus
> Exsacrificabat hostiis balantibus.
> Tum conjectorem postulat, pacem petens,
> Ut se edoceret, obsecrans Apollinem,
> Quo sese vertant tantae sortes somnium.

Digitized by Google

Die folgenden Worte: שְׁנָתוֹ נֶהְיְתָה עָלָיו sind sehr verschiedenartig von den Auslegern gefaßt worden. Einige denken dabei an ein wirkliches Schlafen des Königs, indem sie הָיְתָה in seiner gewöhnlichen Bedeutung stehen lassen. So Calvin: somnus ejus factus est super ipsum i. e. iterum dormire coepit; Junius: quum somnus ejus esset in ipso, i. e. quum adhuc somnum caperet. Allein dabei sieht man den Grund dieses Zusatzes durchaus nicht ein, und bringt einen völlig matten, nichts sagenden Gedanken in den Text. Andere, wie L. de Dieu, lassen ebenfalls dem הָיְתָה seinen gewöhnlichen Sinn, übersetzen aber: somnus factus est contra ipsum, i. e. adversus ei et molestus. Diese Construktion ist aber unerträglich hart, und durch keine Analogie zu erweisen; so wie auch Bertholdts und selbst Winers (lex. p. 251.) Auffassung: „der Schlaf war über ihn hinweg," an grammatischer Ungenauigkeit leidet, da עַל nicht für מֵעַל stehen kann (Ps. 81, 6. bedeutet es contra, adversus, welches B. übersieht.). Am besten faßt man daher das Verb. הָיָה in der Bedeutung, die es ursprünglich hat, fallen, nach der Analogie des Arab. هوي und die sich deutlich genug bei Dan. 8, 27. findet, in einer Redensart, wo das Aram. נְפַל gebraucht zu werden pflegt. Diese Bedeutung erkennen auch schon die Rabbinen (Abenesra, Jarchi und J. Jacchiades) an, und drücken sie nur etwas zu stark aus durch: נִשְׁבַּר, נִדְכֵּה, שָׁכַשׁ. Correspondirend sind dann die Redensarten: שְׁנָתוֹ נָדְדָה עַל (Dan. 6, 19.), נְדֻדָה שְׁנָה (Esth. 6, 1.); vgl. 1 Mos. 28, 16. 31, 40. Richt. 16, 14. 20. Sprüchw. 4, 16. Das עַל muß man aber in diesen Verbindungen nicht als zum Verbum gehörig ansehen, sondern (wie eine Art der constructio praegnans) zu dem Substantiv שְׁנָה ziehen. Man sagte nämlich: der Schlaf ruht auf einem (wie eine Last, vgl. רֵעַ עָלַי und Schultens, z. Sprüchw. S. 87.) von einem schweren, beunruhigenden Schlaf, und daher dachte man sich zugleich diese Last abgewälzt, sobald der Schlaf entfloh. Gesenius nimmt עַל in diesem Falle zwar als bloße Umschreibung des Dativs, allein ebenfalls ohne gehörigen Erweis; denn die angeführten Stellen, Esra 5, 17. Dan. 4, 24., lassen nur die Bedeutung: in Bezug auf, quod attinet ad, zu. Leicht könnte man zwar versucht werden, mit Hieronymus und Grotius

Digitized by Google

שִׁנָּה in der Bedeutung: Traum (s. Ps. 90, 5. und vielleicht auch Sach. 4, 1.) zu nehmen, von denen ersterer übers.: somnium ejus fugit ab eo, wobei — sonderbar genug! — Berth. eine andere Lesart, nämlich חֲלֹמֹתוֹ dem Hier. aufbürden will, Harenberg aber sogar somnium als falsche Lesart für somnus ausgiebt und darnach emendirt. Indessen ist die Annahme eines Vergessens des Traumes von Seiten des Königs nicht nur nicht im folgenden irgendwie bestätigt, sondern auch aus innern Gründen höchst unwahrscheinlich; s. Hengstenberg, Beitrr. S. 80. Schon Coccejus sagt treffend: neminem torquet insomnium, cujus oblitus est. — Promissio Chaldaeorum vanissima erat, se indicaturos mentem insomnii, si id audirent. Neque enim est hoc artis humanae et eruditionis. Ne veri quidem prophetae potuerunt unquam profiteri, se intelligere omnia aenigmata prophetiarum sibi revelatarum.

V. 2. Ueber die hier erwähnten Klassen von Magiern, die Nebuk. zusammenrufen läßt, stellen wir hier folgendes, was sich bei der Schwierigkeit dieses durch das Alter so dunklen Theiles der alten Staats- und Religions-Einrichtungen als das wahrscheinlichste und zuverlässigste ergeben hat, zusammen, womit wir unter den neuern Bearbeitungen des Gegenstandes besonders Hengstenb., Beitrr. S. 339 ff., zu vergleichen bitten.

Sehen wir zuvörderst auf den Ursprung dieser Kaste, wie wir sie in Babylon in unsrer Zeit finden, so finden wir eine doppelte Quelle, deren Ergüsse sich hier vereinigen. Zuerst lesen wir bei Diodorus Sic. (I, 28.), daß Belus ägyptische Kolonieen nach Babylon geführt, und hier bei der Einrichtung der priesterlichen Geschäfte die vaterländischen Sitten mitgebracht habe. Diese Nachricht, oder, wie es scheint, alte Tradition, bestätigt sich durch die oft überraschende Aehnlichkeit jener mittelasiatischen Einrichtungen und Religionen mit den ägyptischen (s. Creuzer, Symb. u. Myth. II, S. 4 ff.), und wir haben gewiß nicht Ursache, mit Münter (Rel. d. Babyl. S. 80.) darein Zweifel zu setzen. Treffen wir daher in unserm speziellen Falle verwandte Züge an, so können dieselben nur zur Bestätigung jener Ueberlieferung noch mehr dienen. Sodann ist es aber der chaldäische Stamm selbst, der nach der Besitznahme von Babylon hieher seine Religion und Sitten verpflanzte, und größ-

Digitized by Google

tentheils mit dem früher Bestehenden zu einem Ganzen verschmolz. Wenn dieser, wie in den neuern Forschungen sich fast allgemein als Resultat ergeben hat, mit dem medisch-persischen Stamme ein verwandtschaftliches Verhältniß bildete (s. Gesenius z. Jes. Th. I, S. 748 ff.), so muß bei der Untersuchung über die Priesterkaste auf diese Seite der Abstammung ebenfalls Rücksicht genommen werden.

Was die Einrichtungen des babylonischen Magier-Institutes im allgemeinen anlangt, so ergiebt sich der hohe Rang, den jene auch hier in der menschlichen Gesellschaft einnehmen mußten, schon aus der Natur der Sache: zweifelhaft kann es nur seyn, ob eine erbliche Nachfolge unter ihnen statt fand, oder nicht. Es scheint indeß (s. Diodor. Sic. II, 29.) dieselbe Sitte wie bei den Aegyptiern (Herod. II, 37.: ἐπεὰν δέ τις ἀποθάνῃ, τούτου ὁ παῖς ἀντικατίσταται) obgewaltet zu haben, so jedoch, daß auch Fremde, zumal auf ausdrücklichen Befehl des Königs, aufgenommen werden konnten, oder wenigstens an ihrer Unterweisung Theil nahmen, wie hier das Beispiel des Daniel, dort das des Moses zeigt. Münter (l. c.) vermuthet zwar, dies sey durch eine Art künstlicher Adoption bewirkt worden, allein er selbst scheint S. 83. diese Hypothese zurück zu nehmen, sofern er hier von jedem talentvollen und begabten Menschen die Aufnahme zugesteht; vgl. Dan. 1, 4.

Die allgemeine Benennung, womit die Bibel die Magier einführt, ist die: Weise (חַכְמִים, oder חַרְטֻמִּים), s. Jes. 44, 25; Jerem. 50, 35. Dan. 2, 12. 18. 24. 27. 4, 3. 15. 5, 7. 8., wie auch das Arab. عالم eigentlich einen Weisen, dann einen Magier, Zauberer bedeutet (Bochart, hieroz. II, 4, 18. p. 750.). — Schwieriger ist die Frage, ob die Babylonier auch den Namen Magier gekannt haben oder nicht. Dieser eigentlich persische Name (مغ = מג, magnus, eximius, s. Pokocke, spec. histor. Arab. p. 146.; Zendaveſta v. Kleucker Th. III, S. 225. Anm. 8.; Hyde, de relig. vet. Pers. p. 369. 377. 2te Ausg. Reland, dissertatt. miscell. II, p. 188.) könnte nun allerdings sehr gut durch die Chaldäer nach Babylon verpflanzt seyn, und diese Vermuthung wird zur Gewißheit durch die Stelle des Jeremia (39, 3.), wo Nergal Sarezer, einer der

Digitized by Google

babylonischen Magnaten, רַב־מָג genannt wird. Zwar hat neuerdings De Sacy im Journal des Savans, 1828. November. S. 645. dieses Prädikat für einen Eigennamen zu erklären gesucht, wie schon die alten Ueberss. — LXX., Targ., Syr. — gethan haben. Allein abgesehen von den sehr schwachen hiefür beigebrachten Gründen, würde hiedurch wenig gewonnen seyn, da man doch immer den Namen von מג ableiten, und als damit zusammenhängend ansehen müßte; wie denn überhaupt die beim Jesaia sich findenden assyrischen Namen Rabsake und Rabsaris (s. Gesen. z. Jes. I, S. 939 ff.) nur Amtsnamen, welche die der Eigennamen unkundigen Hebräer für diese gebrauchten, sind. Zu berücksichtigen, wiewohl von minderem Gewichte, ist das Zeugniß des Ctesias (p. 68. ed. Baehr), der die Magier und Chaldäer als zu einer und derselben Klasse gehörig anführt; vgl. Curt. V, 1., wo dem Alexander bei seinem Einzuge in Babylon Magier und Chaldäer, wie es heißt, entgegen kommen. Gerade so wie es bei den Persern (s. Herodot VII, 43. Curt. III, 3, 9. u. a.) Sitte war, daß die Magier das königliche Heer auf seinen Feldzügen begleiteten, so auch dort in der angef. St. des Jeremia. — Hier müssen wir nun noch auf die Benennung Chaldäer, wie wir sie in der Bibel und den Profanschriftstellern gebraucht finden, näher eingehen. Bleek (S. 226 ff.) hat hier zuerst die gewagte Hypothese aufgestellt, daß dieser Name in Aramäa überhaupt gar nicht im Gebrauch gewesen sey, um die Magierklasse, oder einen Theil derselben zu bezeichnen, sondern nur fremden mit den einheimischen Benennungen wenig vertrauten Schriftstellern seinen Ursprung verdanke. Zu bedauern ist es hier aber wieder vor allem, daß wir durchaus keine historischen Gründe, die doch hier, wenn sonst irgendwo, durchaus nothwendig waren, von Hrn. Bl. erfahren; denn das einzige von ihm durchgeführte Räsonnement, daß, wenn die Gelehrten zu einem Nicht-Semitischen Stamme gehört hätten, als Schriftsprache im Lande nicht die Aramäische kultivirt worden wäre, sondern die Sprache der Chaldäer, verräth nur die gröblichste Unkunde der Geschichte und Verhältnisse jener Zeit. Woraus weiß Hr. Bl. überhaupt so genau, daß das Chaldäische gar nicht Schriftsprache in Babylon war? Genügt nicht schon der einzige persische Name Magier hinreichend, um

Digitized by Google

zu erweisen, daß hier Verwandtschaft beider priesterlichen Stämme, — denn woher sonst gerade der fremde Name, da es doch an einheimischen gewiß nicht fehlte — statt fand? Und — was die Hauptsache ist — auf jeden Fall hätte Bl. zur Durchführung seines Grundes nachweisen müssen, daß gerade die Chaldäer im Besitze der heil. Schrift, die ἱερογραμματεῖς der Nation, waren, wogegen unser Buch selbst (s. unten) ein ausdrückliches Zeugniß ablegt, indem sie dasselbe einer eignen Klasse, den חרטמים zuschiebt, — und nun will man zu behaupten wagen, daß gerade diese Abtheilung nur Chaldäer zu Mitgliedern gehabt habe? Indessen möchten auch wir uns nicht zu derjenigen Ansicht mehrerer Gelehrten bekennen, wornach Chaldäer die allgemeine Benennung der Magierkaste bildete, wenigstens können wir dies nicht für ein ursprüngliches Verhältniß halten. Wir glauben nämlich, daß dafür weder die Stellen Dan. 2, 4 u. 10., wie Dr. Gesenius (Comment. z. Jes. II, S. 355.) meint, beweisend sind, wo nicht die übrigen Klassen der Magier, sondern nur die Chaldäer erwähnt werden, indem dies sich theils aus der Kürze, deren sich der Schriftsteller, um nicht immerfort dieselben Abtheilungen wiederholen zu müssen, bedient, theils aus dem Uebergewichte, welches jene Klasse erlangt hatte, hinreichend erklärt; noch, nach Schlossers, Weltgesch. I, 1, S. 175., Ansicht, das Zeugniß des Strabo, XVI, p. 739. Casaub., p. 1074. ed. Alm., denn allerdings ist nicht zu leugnen, daß die spätern Schriftsteller (s. die Stellen bei Elmenhorst z. Apulej., Met. II, p. 118. ed. Oudend., Ruperti z. Juvenal sat. VI, 553; vgl. Münter, antiquar. Abhandl. S. 144.) den Namen in einem weiteren Sinne nehmen, wo denn aber auch das ursprüngliche Wesen jener Klasse wohl ziemlich verwischt war, und daß daher nur die früheren hier in Betracht kommen können. Sehen wir aber auf diese, so glauben wir uns zu der Annahme berechtigt, daß die Chaldäer ursprünglich die eigentliche Priesterkaste in Babylon ausmachten. So heißt es bei Herodot I, 181.: οἱ Χαλδαῖοι, ἐόντες ἱρέες τούτου τοῦ θεοῦ (des Belus), vgl. c. 183. Diodorus Siculus, schöpfend aus älteren Nachrichten, namentlich dem Ctesias, sagt in vollkommener Uebereinstimmung damit II, 24: τῶν ἱερέων, οὓς Βαβυλώνιοι καλοῦσι Χαλδαίους, ebendas.

c.

Digitized by Google

c. 29.: *Χαλδαῖοι τοίνυν τῶν ἀρχαιοτάτων ὄντες Βαβυλωνίων τῇ μὲν διαιρέσει τῆς πολιτείας παραπλησίαν ἔχουσι τάξιν τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἱερεῦσι*, vgl. I, 81. Wollen wir nun diese Nachrichten mit den jüngeren des Strabo, der wahrscheinlich das erzählte, was zu seiner Zeit bestand, combiniren, so dürfen wir nicht anstehen, jenes Verhältniß als das frühere anzusehen, da jene Zeugnisse so bestimmt und genau das Amt der Chaldäer angeben. Was ist nämlich schon an sich wahrscheinlicher, als daß die Chaldäer als die Eroberer Babylons sich in den Besitz desjenigen Standes setzten, der am meisten Einfluß im Staate ausüben mußte, dem die Verwaltung der Sacra, die Heiligthümer und das hauptsächlichste Element der Religion anvertraut war? Daher ist es auch am leichtesten zu erklären, wenn Ctesias (a. a. O.) und andere Schriftsteller (wie Curt. V, 1., Diogen. Laert., vit. Pythag. p. 563.) nur zwei Hauptklassen der Weisen Babylons kennen: die Magier und Chaldäer; so wie sich leicht begreifen läßt, daß später bei dem Sinken des einst so angesehenen Priesterstandes dieser auch andere Geschäfte der Wahrsagerei, Astrologie u. s. w. an sich riß, zumal da diese ja durchaus nicht von denen der Priesterkaste absolut verschieden wären, sondern bisweilen zusammenfließen mußten, wofür die Stelle des Claudian (de laud. Stiliconis I, 54.) besonders spricht: Tigrim transgressus et altum Euphratem Babylona petis. — Et paullo post — penetralibus ignem Sacratum rapuere adytis rituque juvencos Chaldaeo stravere Magi; rex ipse micantem inclinat dextra pateram secretaque Beli [1]), et vaga testatur volventem sidera mitram. Nicht minder wahrscheinlich wird unsere Annahme auch durch die Nachrichten der Bibel. Hier muß es zuerst auffallen, daß nirgends in derselben, selbst nicht bei Daniel, wo doch gewiß die Gelegenheit nicht fehlen konnte, der Priester Babylons Erwähnung geschieht, da doch Jeremia (50, 38.) dasselbe ein Land der Götzen, das sich derselben rühmt, nennt, und Pseudo-Daniel (14, 10.) allein 70 Belus-Priester erwähnt. Allein dies erklärt sich leicht, wenn wir unter den Chaldäern die Priester-

1) So statt der gewöhnlichen Lesart belli, nach der trefflichen Conjektur Jos. Scaligers, s. Casp. Barth z. d. St.

Digitized by Google

kaste verstehen; hieraus ebenfalls, aus dem großen Uebergewichte, das sie als solche haben mußte, erhellt ohne Schwierigkeit, warum Daniel sie bisweilen allein, mit Uebergehung der übrigen minder bedeutenden Weisen, (2, 4. 10.) erwähnt, bisweilen aber (4, 4. 5, 7. 14.) sie mitten unter den übrigen Weisen des Landes aufführt. Dazu kommt, daß unter den übrigen bei Daniel erwähnten Klassen keine auf besondere priesterliche (im engern Sinne des Wortes) Geschäfte uns hinführt, während doch alle diese Namen die Art der Wirksamkeit jener Weisen ausdrücken.

Wir kommen zu den einzelnen Klassen und Abtheilungen der babylonischen Weisen selbst, wobei uns wiederum zuerst Bleeks Meinung entgegentritt (S. 225.), daß „es schon an sich nicht recht wahrscheinlich, wenigstens sonst nichts davon uns bekannt sey, daß die Weisen Chaldäas sich auf solche Weise in verschiedene Klassen theilten, wovon jede einen besonderen Zweig der Wahrsagerei und Zauberei trieb." Dagegen bemerke man folgendes: 1) Der Umfang der im Alterthume hoch gepriesenen babylonischen Weisheit, die selbst in unsrer Zeit Erstaunen erregende Cultivirung dieses oder jenes Zweiges jener Wissenschaften, wie der Astrologie (s. Ideler, über d. Sternkunde der Chaldäer, Abhandll. d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1814. 15. u. dess. Handbuch d. mathematisch. u. technisch. Chronolog. Th. I, S. 195 ff.) sind von der Art, daß sie auf Vertheilung spezieller Disciplinen an einzelne Klassen von Menschen von selbst schließen lassen, da nur so eine solche Cultivirung völlig gelingen konnte. Dazu kommt, daß das B. Daniel durchaus nicht so viel Klassen von Weisen aufführt, daß ihre Zahl den Namen einer übermäßigen Menge verdiente. 2) Dazu kommt nun das ausdrückliche Zeugniß des Strabo, l. c., wo es heißt: ἔχει δὲ καὶ τῶν Χαλδαίων τῶν ἀστρονομικῶν γένη πλείω· καὶ γὰρ Ὀρχηνοί τινες προσαγορεύονται, καὶ Βορσιππηνοί, καὶ ἄλλοι πλείους, ὡς ἂν κατὰ αἱρέσεις, ἄλλα καὶ ἄλλα λέγοντες περὶ τῶν αὐτῶν δόγματα. Allerdings hat Strabo, wie es scheint, die Sache nur oberflächlich aufgefaßt; vielleicht hatten auch zu seiner Zeit die Institute schon eine äußerliche Richtung genommen [1]; vgl. auch Dan. 2, 14., woraus hervorgeht, daß die

1) So bestimmt nun auch diese Nachricht des Strabo ist, so wenig scheint doch hieher die bisweilen dahin gezogene (zuletzt von Dr. Heng-

Digitized by Google

Weisen zerstreuet wohnten. 3) Die Analogie anderer den Babyloniern verwandter Völker bietet uns genau dieselbe Erscheinung dar; wie die Aegypter (2 Mos. 7, 11. Herodot II, 36. 58. Clemens Alex. Strom. VI, 4. p. 757. ed. Potter. Porphyr., de vit. Apoll. I, 2.; vgl. Jablonsky, Panth. Aeg. Prolegg. c. 3. Zoëga, de obeliscis p. 505 ff.), die Meder und Perser (Herodot I, 107. 108. Kleucker, Zenda Vesta Th. III, S. 102. Hyde, de relig. vet. Pers. c. 28. 30. Heeren, Ideen I, 1. S. 479. [1]).

Eine zweite Erörterung erheischt folgende Bemerkung Bleeks, l. c.: „es wäre gar wunderlich, wenn z. B. zur Anzeige und Deutung eines Traumes (2, 4.) nicht diejenigen, die sich gerade mit diesem Zweige beschäftigten, allein herbei gerufen wurden, sondern alle Klassen u. s. w." — Wir erwiedern hier folgendes: 1) Die Sache, die in unserm Cap. verhandelt wird, die Lösung der Aufgabe des Königs, war hier eine höchst schwierige, und eben weil es Sache des Königs war, eine höchst wichtige. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß man auf mehrfache Weise die Zukunft bei dergleichen Fällen zu erforschen pflegte. 2) Die Klassen der Weisen waren nicht mit so ängstlicher Sorgfalt von einander geschieden, daß die Wirksamkeit der einen durch ganz bestimmte Gränzen von der der andern getrennt war; sondern im Gegentheil hat man sich richtiger ein Ineinandergreifen der verschiedenen Abtheilungen von Disciplinen zu denken; s. besond. Münter, l. c. S. 83. 3) Dies wird auch durch ausdrückliche Zeugnisse der Schriftsteller bestätigt. Nach Dan. 1, 17. werden die israelitischen Jünglinge in der Gesammtweisheit der Chaldäer unterwiesen. Nach Diodor. Sic. (II, 30.) lagen die Weisen stets gemeinschaftlich, als ein σύστημα, ihren Studien ob, und bei Ptolemäus werden, wie Ideler l. l. S. 205. bemerkt, immer nur οἱ Χαλδαῖοι, die Chaldäer im Ganzen, nicht einzeln erwähnt.

---

stenberg, Beitrr. S. 345.) St. des Plinius (hist. natur. VI, 26.) zu gehören. Es heißt dort, Babylon und Hipparenum seyen ausgezeichnet durch die Chaldaeorum doctrina und dann: Orcheni tertia Chaldaeorum doctrina, d. i. die Orchener, ein drittes Unterrichtsinstitut, Lehranstalt.

1) Auch bei den abgöttischen Hebräern scheint etwas ähnliches statt gefunden zu haben; vgl. 5 Mos. 18, 10. 2 Chr. 33, 6. Micha 5, 11. Jer. 27, 9.

Digitized by Google

An der Spitze aller dieser Klassen stand ein eigener, besonders angesehener Vorsteher: רַב־סָגְנִין עַל־כָּל־חַכִּימִין, bei Daniel (2, 48., vgl. 5, 11. 12.) genannt, μέγας ἀρχίμαγος (Sozom., histor. eccl. II, 13.), der außer diesem Amte auch noch ein weltliches bekleiden konnte (Dan. 2, 48. 49.; vgl. Diodor. Sic. II, 24. Hengstenb. S. 340.). Bei den Palmyrenern hieß derselbe מוֹכִיו בְּדִים, welches Georgi, de inscript. Palm. p. 125. durch بذ — موغ, magorum antistes, erklärt, s. Münter, S. 84.

Wir zählen jetzt die einzelnen Klassen der Weisen selbst auf, und bemerken über sie folgendes:

1) Die חַרְטֻמִּים. Unter den vielfachen Etymologieen, die man diesem Worte zu geben gesucht hat (s. die wichtigsten bei Millius, dissertatt. S. XIII, §. 3. p. 412. Hyde, de relig. vet. Pers. p. 379. Bochart, hieroz. II, 4, 18. p. 579. 580. J. D. Michaelis, supplem. ad lexx. Hebr. p. 920 ff. Jablonsky, opuscula I, p. 441. ed. De Water u. a.), scheint noch immer die von חֶרֶט, stylus, das Schreibe-Werkzeug der Alten, mit der Endbildungs-Sylbe der Adjektive ם— (ם—, od. ן—, Gesenius, Lehrgeb. S. 495.) den Vorzug zu behaupten. Dasselbe Wort finden wir in der Bibel auch von den ägyptischen Weisen und Priestern (1 Mos. 41, 24. 2 Mos. 7, 11. u. a.) gebraucht, welches die Griechen durch ἱερογραμματεῖς ausdrücken, wobei wir nicht anzunehmen brauchen mit Bertholdt (S. 835.), daß die Aegypter und Babylonier es durch die Phönizier überkommen haben, sondern wahrscheinlicher haben die Hebräer hier das fremdartige ägyptische Wort, wie häufig, durch ein ebenfalls fremdartiges aramäisches Wort wiedergegeben (s. Tholucks lit. Anz. 1831. Nr. 18. S. 135.). — Es fragt sich nur, welcher Art die kultivirte Schrift bei den Babyloniern gewesen sey? Bertholdt (S. 836) bemerkt hierüber: „so wie die ägyptische Priesterkaste ihre geheime, aus den Zeiten vor der Erfindung der Buchstabenschrift herstammende Bilderschrift, und ἱερογραμματεῖς hatte, so hatte beides auch das babylonische Magerinstitut;“ und Münter (S. 81.) setzt hinzu: „dies leitet auf die Vermuthung, daß die Babylonier auch Hieroglyphenschrift gehabt haben. Zu dieser gehörte aber schwerlich die

Digitized by Google

Keilschrift, eher hingegen die unbekannten Zeichen, welche der König Belsazar an der Wand sah, und die Niemand deuten konnte und wollte." Dagegen hat sich zuletzt S. de Sacy (l. c p. 645.) wieder erklärt, indem er zugleich die obige Etymologie verwerfend (gewiß nicht aus hinreichenden Gründen) bemerkt: „Mais le mot חַרְטֻמִּים se retrouve dans l'arabe خرطوم qui signifie le nez, la trompe de l'éléphant, et métaphoriquement au pluriel les chefs, les princes d'une nation. Sans doute il pouvoit avoir chez les Egyptiens et les Babyloniens une signification spéciale, fixée par l'usage, mais il est bien vraisemblable, qu'elle eut une relation quelconque avec un genre d'écriture déterminé." Wir glauben daher auch, zumal bei den neuern, die frühere Ansicht von den ägyptischen Hieroglyphen so bedeutend modifizirenden Forschungen (s. besonders Kosegarten, de prisca Aegyptiorum literatura 1828, vol. I.), daß dasselbe Verhältniß, welches nach Herodot II, 36. bei den Aegygtiern statt fand, auch bei den Babyloniern obgewaltet habe [1]), die Unterscheidung einer hieratischen und demotischen Schrift, wofür der constante Gebrauch fast aller orientalischen Völker spricht; s. die Beispiele bei Gesenius, Gesch. der hebr. Spr. u. Schr. S. 148., und vgl. d. Anmerk. z. Dan. 1, 4.

2) אַשָּׁפִים. Von dem Verbum אָשַׁף, nach dessen Grundbedeutung: bedecken, verbergen, bedeutet, wie das syrische ܐܡܫܦ besonders deutlich zeigt (Gesenius, thes. p. 161.), incantator. Dergleichen Beschwörungen waren bei den Babyloniern besonders im Gange, so daß sie schon dem Jesaias (47, 9. 12.) dadurch bekannt waren; s. die übrigen Stellen bei Hengstenberg, S. 343.

3) מְכַשְּׁפִים. Bertholdt und Münter erklären es speziell von astronomischen Beschäftigungen, indem sie das arab. كسف sol ecclipsin passus est vergleichen. Richtiger Gesenius, unter Beistimmung von Winer (lex. p. 504.) und de Sacy u. a., von Zaubereien überhaupt, die auch bei

1) Democritus schrieb ein Buch περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων, s. Diogenes Laert. in dess. Leben.

Digitized by Google

den Aegyptiern getrieben wurden, wo daſſelbe Wort gebraucht iſt, und ſeine Bedeutung aus dem Zuſammenhange ſich ergiebt, 2 Moſ. 7, 11. Man denke an magiſche und theurgiſche Künſte, wie ſie auch Jeſaia (47, 9.) den Babyloniern zuſchreibt. Vergleichung verdient gewiß am meiſten mit Hartmann, ling. Einl. S. 292., das arab. كَشَفَ enthüllen, Geheimniſſe offenbaren.

4) גזרין erklären Einige nach der Wurzel גזר, dissecare durch haruspices (ab exsecandis victimis), wie ſchon Symmachus überſ. θύται (LXX. und Theodot. γαζάρηνοι), Hieronymus z. Daniel 2, 27. Buxtorf, lex. chald. talmud. p. 420. u. a. Dies war aber gewiß ein prieſterliches Geſchäft, das übrigens in Babel wohl betrieben ward, ſ. Ezech. 21, 26.; vgl. Diodor Sic. II, 29. Andere, wie zuletzt Winer, denken an das Eintheilen des Himmels in gewiſſe Sphären und Diſtrikte, alſo augures, חוֹבְרִים bei Jeſ. 47, 13. genannt. Dem Sinne nach wohl im allgemeinen richtig, aber nicht der Ableitung des Wortes nach. Schon L'Empereur (S. 44.) bemerkt: non inconcinne quis etiam a גְּזִרָה etymologiam arcessat, qua Arab. voce in Oriente ars illa designatur, qua per numeros et numerorum dispositionem, cum futura praedicare, tum amuleta facere nituntur. Man denkt daher (ſ. Geſenius, thes. p. 278.) am wahrſcheinlichſten an Nativitätsſteller; גְּזֵרָה (eigentl. decretum), ſteht bei den Rabbinern für das Fatum, den unabwendbaren Einfluß der Geſtirne auf die Erde (Buxtorf, S. 419.). Im Alterthum hatten die numeri Babylonici (Horaz, od. I, 11, 2.) eine bedeutende Celebrität erlangt; vgl. Cic. de div. 1, 19. 36. Bei den Etruskern und Römern entſpricht ganz der Ausdruck fata (oft auch allgemein für vaticinia); vgl. C. O. Müller, die Etrusker, II, S. 20. — Wie geeignet aber das Land zu aſtronomiſchen Unterſuchungen war, ſ. in der genauen Auseinanderſetzung bei Palmblad, de rebus Babyloniorum, p. 34 sq.

V. 3. תִּפְעַם רוּחִי. Beſonders frei die Vulg.: et mente confusus ignoro, quid viderim. — לָדַעַת אֶת הַחֲלוֹם. „Nullam fecit interpretationis mentionem, quia ita secum reputabat: quum mihi somnium indicaverint, insuper ab iisdem inter-

Digitized by Google

pretationem exquiram: erat enim ei animus, ut gradatim procederet." Jos. Jachiades.

V. 4. מַלְכָּא לְעָלְמִין חֱיִי. Eine feierliche Begrüßungsformel der persischen Monarchen (3, 9. 5, 10. 6, 22. Neh. 2, 13.), die aber auch bei den Hebräern Sitte war nach 1 Sam. 10, 25. 1 Kön. 1, 31. So redet ein Perser bei Aelian (V. H. 1, 32.) den Artaxerxes an: *Βασιλεῦ Ἀρταξέρξη, δι' αἰῶνος βασιλεύοις*; nach Curtius (VI, 5.) kam man dem Alexander mit der Anrede entgegen: tu quidem rex perpetua felicitate floreas! Im Buch Judith wird selbst der königliche Feldherr Holofernes von der Judith auf diese Weise begrüßt: *ζῇ ἡ ψυχή σου, κύριέ μου* (12, 14.). — Uebrigens bemerkt richtig Theodoret: *τὴν μὲν αἴτησιν τῷ ὄντι ἀκόλουθον ἐποιήσαντο· ἀλαζονικὴν δὲ τὴν ὑπόσχεσιν· οὔτε γὰρ ἀνθρωπίνης ἦν διανοίας, θείας ἐρρενεύειν ἀποκαλύψεις δίχα τῆς ἄνωθεν συνεργείας.* Den Grund, warum die Babylonier aramäisch reden (nicht medoperfisch oder chaldäisch, s. z. 1, 3.) giebt Palmblad a. a. O. S. 61. treffend so an: Si aramaeo sermone continuo usi fuerint Chaldaei, quare loquelam, si consueta fuisset, Daniel notasset? Equidem opinor, magos peregrina lingua hoc momento loquutos, ut adstantium turba confessionem ipsorum ignorantiae haud caperet.

V. 5. מִלְּתָה מִנִּי אַזְדָּא. Es lassen sich drei verschiedene Auffassungen dieser Stelle nachweisen. Mehrere Ausll., wie Geier, Harenberg, Bertholdt u. a., überss.: der Traum ist mir entfallen; אזד (welches *ἅπαξ λεγόμενον* ist) = אזל, abiit. So schon Theodot.: *ὁ λόγος ἀπ' ἐμοῦ ἀπέζη*, doch könnte es auch seyn s. v. a.: „der Befehl ist von mir ausgegangen;" wie auch die Vulg. zweideutig übers.: sermo recessit a me. Diese Erklärung hat gegen sich a) das Wort מלתה, welches sich hier schwerlich auf den Traum, als ein viel zu unbestimmter Ausdruck, beziehen läßt; b) das Verbum אזד selbst, wie es in der häufigen talmudischen Formel פלוני לטעמיה אזדא, discedit aliquis (doctor) in suam ipsius sententiam (Gesenius, thes. p. 58.), gebraucht wird, wo es ganz dem hebr. יצא entspricht, wie schon im Baal Aruch und von andern jüd. Schriftstellern bemerkt wird; c) der achte Vs., wo Neb. als Grund der von den Magiern beabsichtigten Verzögerung ihre Furcht

Digitized by Google

vor der Strenge seines Befehls angiebt, während, wenn der Sinn wäre: „weil der Traum mir entfallen ist, sucht ihr Zeit zu gewinnen," gerade das Gegentheil zu erwarten stände, da man dann ein schnelles Entscheiden von Seiten der Weisen hätte erwarten sollen, da sie ja nun um so sicherer und unbesorgter einen beliebigen Traum als den des Königs ausgeben konnten. Wir haben daher nur die Wahl zwischen zwei Erklärungen, von denen die eine (L. de Dieu, L'Empereur, J. D. Michaelis, Dathe, Gesenius) das אזד zwar für אזל nimmt, aber in dem schon angedeuteten Sinne faßt: ein Befehl ist von mir erlassen (ausgegangen), die andere (Abenesra, C. B. Michaelis, Winer, lex. p. 40. Hengstenberg, Beitrr. S. 79.) aber übersetzt: firmum est decretum meum. Diese hat als ihren Vorgänger den Syrer zu betrachten, welcher übersetzt: ܫܪܝܪܐ ܗܝ ܡܠܬܐ ܕܐܡܪܬ, „fest steht das Wort, welches ich spreche," und stützt sich auf das Arabische وصد, firmus fuit. Allein der Gegengrund, den die Vertheidiger dieser Auslegung gegen die erstere erheben, ist nur scheinbar. Sie berufen sich besonders darauf, daß die Verwechselung von ד und ל im Hebr. und Chald. keine Analogie für sich habe. Allein muß gleich zugegeben werden, daß jene Vertauschung in den semitischen Sprachen selten ist, so ist sie doch keineswegs ohne alle Beweise, wie sie denn im Arabischen sich bisweilen zeigt, und auch in dem hebr. קַלַּחַת, von קדח, arab. قدح, anzuerkennen ist, s. Ewald, kritische Gram. S. 36. Anmerk. 8. Wenn aber Dr. Hengstenb. noch hinzusetzt, man sehe nicht ein, warum gerade hier die Form אזד, sonst aber überall im B. Daniel אזל sich finde, so ist dieser Gebrauch aus der bestimmten in den beiden Stellen 2, 5. 8. angewandten Formel leicht erklärbar, wozu die angeführte talmudische eine passende Analogie giebt. Dazu kommt, daß die angenommene Erklärung des אזד ebenfalls nicht frei von sprachlicher Härte ist, da nach ihr sowohl ז und צ, als auch א und ו vertauscht seyn müssen. Gegen diese Auslegung spricht aber besonders der Umstand, daß dadurch eine Redensart einem orientalischen Despoten in den Mund gelegt wird, die hier auf jeden Fall höchst unstatthaft ist. Die Worte desselben sind, sobald sie ausgesprochen sind, unwiderruf-

Digitized by Google

lich, sein Wille ist das höchste Gesetz, und gegen ihn nur im mindesten sich auflehnen, heißt Majestätsverbrechen, und wird als solches geahndet. Wozu also noch die durchaus überflüssige Versicherung, es sey fest von ihm beschlossen, dieser sein Entschluß sey ein ganz unwiderruflicher? Wenn daher Abenesra hier die Bemerkung macht, das Wort אזד sey hier aus dem Zusammenhange zu erklären [1]), und bedeute daher so viel als קיימא ואמת הוא, so ist damit allerdings der Sinn der Formel richtig angezeigt, aber diese selbst ihrem Ursprunge nach nicht angegeben. Wir haben daher bei der Erklärung: verbum (edictum, decretum) a me procedit, eine reiche Menge von Analogieen für uns (das יַצִּיבָא מִלְתָא, 6, 13., kann man durchaus nicht mit Dr. Hengstenb. dagegen anführen, da es gar nicht als Formel der Ankündigung eines königlichen Befehles gebraucht ist), vgl הַדָּבָר יָצָא מִפִּי הַמֶּלֶךְ Esther 7, 8. (vgl. מִשְׁפָּט יָצָא, Ps. 17, 2.), דָּתָא נְפִקַת, Dan. 2, 13., und von Gott dasselbe gesagt durch Uebertragung, Jes. 45, 23. Dan. 9. 23. Die persischen Edikte des Königs fangen nur mit den Worten an: So spricht der König u. s. w.; vgl. die Stellen bei Brissonius, de reg. Pers. princip., I, §. 220. p. 225 sq.

Hierauf, auf die Ankündigung des Ausspruchs des Königs, folgt die Sanktion desselben, die Ankündigung der höchsten Strafen bei der Uebertretung desselben; vergl. Dan. c. 3. Esra 6, 11. 12. Joseph., Antiqq. XI, c. 1. u. c. 4. Unter diesen Strafen ist die erste das עבד הדמין (umschreibender Ausdruck für das chald. הדם, 1 Könn. 18, 33. Richt. 14, 6. Targ. = dem hebr. נחת) in Stücken hauen, bestehend theils in einem schnellen Zertheilen des Körpers in einzelne Stücke (ähnlich dem Viertheilen), oder in dem allmählichen Abschneiden einzelner Glieder, und langsamen zu Tode Martern auf diese Weise; bei den Syrern ܟܣܩ, daher ܡܟܣܩܐ, ein so Verstümmelter, genannt (hier übers. der Syrer: ܗܕܡ ܗܕܡ ܠܟܣܩܘܢ, Stück für Stück, Glied f. Glied verstümmeln), bei den Griechen *μέλη ποιεῖν* (2 Makk. 1, 16.), *διαμελίζεσθαι*, *διχοτομεῖν* (welchen letztern Ausdruck Berth. mit Unrecht für verschiedenartig von den übrigen erklärt). Diese Sitte war nicht bloß bei den Ba-

1) יש מלות רבות לשון כסדיים פירושים לפי טעם.

byloniern üblich (s. 3, 29., und vielleicht auch weiset Ezech. 16, 40. darauf hin), sondern im ganzen Oriente verbreitet. Bei den Persern bezeichnet Arrian (de exped. Al. l. III.) die Verstümmelung der Glieder (ἀκροτηρίων τὴν λώβην) als βαρβαρικήν, ihnen ganz eigenthümlich; nach Xenophon (Anabas. I, 9, 8.) konnte man auf den besuchten Landstraßen häufig an Händen, Füßen und Augen verstümmelte Menschen erblicken (vgl. Brissonius, l. l. II, 223. p. 586 ff.). Dasselbe finden wir bei den Aegyptern (Herod. III, 13., welcher es κρεουργηδὸν διάσπασθαι nennt), bei den Ammonitern (1 Chr. 20, 3.) und den Hebräern (1 Sam. 15, 33. 2 Sam. 14, 12. 12, 31.); vgl. Ch. B. Michaelis, de poenis capital. in S. S. commemoratis. §. 24. (in Pott, sylloge commentatt. th. vol. IV.), und die Ausll. z. Matth. 24, 51. Auch den Griechen und Römern war die Sitte nicht unbekannt, Odyss. XV, 337. Sueton Calig. c. 27.

Die Redensart בתין נולי שׂוּם ist schon von den alten Uebers. mannigfach gefaßt worden; Theodot.: οἱ οἶκοι ὑμῶν διαρπαγήσονται; der Syrer ebenfalls: ܒܬܝܟܘܢ ܢܬܒܙܘܢ, was nur als eine Vermuthung zur Erleichterung des Sinnes anzusehen ist: eben so die Uebers. der LXX.: ἀναληφθήσεται ὑμῶν τὰ ὑπάρχοντα εἰς τὸ βασιλικόν, und darnach die Vulg.: domus vestrae publicabuntur (eine bei den Griechen häufige Strafart, s. 2 Makk. 3, 13.; Valckenaer, z. Herod. II, 149.), welche letztere Erklärung mehrere Ausll., wie Dathe (z. Esra 6, 11.) und J. D. Michaelis (z. Lowth, de poës. sacr. Hebr. II. p. 466.) billigen, indem sie das arab. نال, نول, donavit, Deo dicavit, vergleichen. Allein hier erwartet man, wie von selbst, eine härtere Strafe, und das Wort: נְוָלִי (dafür die Form נְוָלוּ, Esra 6, 11.) leitet sich am natürlichsten von der aramäischen Wurzel נַוֵּל (= dem hebr. נַבֵּל, נִבְלוּת), inquinavit, foedavit, ab, wie d. hebr. Uebers. hier also passend übers. אַשְׁפָּה, im Mist-, Morasthaufen. Man hat hier an eine bei den Morgenländern verbreitete Sitte zu denken, wornach feindliche Häuser, oder Verbrechern angehörige Wohnungen, selbst Tempel und heilige Stätten, zum Zeichen der höchsten Beschimpfung, nicht bloß niedergerissen, sondern auch ausdrücklich zu Düngerhaufen, Cloa-

Digitized by Google

ten, Schindangern, heimlichen Gemächern und andern entehrenden, unreinen Zwecken, benutzt wurden. So ist also die Parallelstelle, Esra 6, 11., in dem Edikte des Darius zu verstehen, wo dieselbe Strafe jedem, der das Mandat verletzen würde, gedroht ist; so ferner 2 Könn. 10, 27., wo erzählt wird, der Baalstempel sey auf den Befehl des Jehu zerstört und in heimliche Gemächer (מחרא, Keri: מוצאות) verwandelt worden. Auf gleiche Weise erzählt Kemaleddin Muhammed Ben Abu Scherif (انتحاف الاخصا بغضايل المسجد الاقصي) ed. Lemming, Hauniae 1817. p. 11.), der Chalif Omar habe bei seinem Einzuge in Jerusalem die Reste des verwüsteten Heiligthums mit Mist bedeckt angetroffen, dasselbe aber alsbald reinigen lassen; vgl. Abulfeda, tabula Syriae ed. Koehler p. 87. Die Kirche des heil. Grabes zu Jerusalem, von den Christen die Kirche der Auferstehung (الكنيسة القيامة) genannt, veränderten deßhalb die Muhammedaner spottweise durch geringe Buchstabenveränderung in: die Kirche des Misthaufens (قمامة); vgl. Abulfeda l. c. p. 180. Lorsbach, Archiv f. d. morgenländ. Literat. Bd. I, S. 45 ff. 123 ff. (s. etwas ähnliches von den Juden gegen die christlichen Kirchen ausgesprochenes bei Eisenmenger, entd. Judenth. Th. I, S. 517.). Eutychius, Patriarch von Alexandrien, beschreibt in s. Annales (Said Ibn Batrik, نظم الجوهر, Juwelen-Schnur, herausg. von Ed. Pococke, Oxford, 1659.) S. 322. die Entweihung des heil. Grabes bald nach der Auferstehung Christi auf folgende Art: locum ergo pulvere obtexerunt, adeo ut magnum fieret stercorarium. Noch im J. 1729, als die Perser das Grabmahl des afghanischen Sultans Mahmud zerstörten, erbaueten sie, um ihre Verachtung noch stärker zu beweisen, an der Stelle, wo es gestanden hatte, einen öffentlichen Abtrittz s. Rosenmüllers A. u. N. Morgenland, Th. III, S. 279. Aehnliche Sitten finden wir auch bei andern, abendländischen Völkern; wie Pausanias (VI, p. 366. ed. Xyl.) von den Einwohnern der Stadt Croton erzählt, daß sie das Haus eines ihrer Landsleute, der sich bei den olympischen Spielen bei mehrfachem Siege als einen Syrakusaner ausrufen ließ, zum

Digitized by Google

Schimpf für ihn in ein Gefängniß (δεσμωτήριον) verwandelt hätten. Nach Livius IV, 13 ff. wurde das Haus des aufrührerischen Sp. Mälius zerstört, und dem Orte der schimpfliche Beiname Aequimaelium (domus Maelii solo aequata) gegeben, und derselbe später in einen Viehmarkt verwandelt, Cic., de divinat. II, 17, 39. Endlich gehört noch hieher der tropische Ausdruck Mal. 2, 3.: „ich will streuen Dünger auf euer Antlitz, den Dünger eurer Feste;" d. i., ich will euch mit der höchsten Schmach und Schande bedecken. — Aus diesen Beispielen wird es nun zur Genüge erhellen, daß man eben nicht mit Bertholdt hier meinen darf, diese Stelle sey nur aus der in Babylonien herrschenden Bauart der Häuser (Herod. I, 179.) zu erklären; denn nicht von selbst, oder durch die Witterung und besonders Regengüsse wurden dergleichen Häuser demolirt, und auf die beschriebene Weise verunstaltet, sondern auf ausdrücklichen Befehl des Königs, wobei auf die Bauart wenig ankam. Eben daher möchten wir auch nicht mit Dr. Hengstenb., Beitrr. S. 336., diese Sache als ein Kennzeichen der genauen Bekanntschaft des Verf. unsers Buches mit Babylon und dessen Einrichtungen ansehen.

Wie ungegründet nunmehr das eben so abgeschmackte und ohne alle Rücksicht auf die morgenländischen Sitten und Eigenthümlichkeiten ausgesprochene und bis zum Ekel wiederholte Gerede von der unsinnigen Tyrannei des Nebuk. (s. Berth. S. 193. Eichhorn, Einl. Th. IV, S. 482. 4te Ausg. u. a.) sey, die gar keine Analogie für sich habe, durchaus nicht denkbar sey u. s. w., brauchen wir nun nicht mehr auseinander zu setzen. Nebuk.'s sonstige Grausamkeiten gegen die Juden sind bekannt; wer ähnliche aus der persischen Geschichte zu erfahren wünscht, denke nur an die Erzählung von (dem sonst nichts weniger als unmenschlich grausamen) Darius Hystaspis bei Herodot III, 118.; vgl. Brisson., de reg. Pers. princip. l. II, p. 168. Rosenmüller, Handb. d. bibl. Alterthumsk. I, 1, S. 379.

V. 6. Belohnungen, als Versprechen im Falle einer glücklichen Traum-Auslegung. Man beachte, wie diese in ganz allgemeinen Ausdrücken verheißen werden, indem sich der König hier noch immer bei einem glücklichen Erfolge die spezielle Art

Digitized by Google

der Belohnung vorbehält, und durch die allgemeinen gehäuften Ausdrücke für Geschenke, eine weite, zu den höchsten Erwartungen berechtigende Aussicht eröffnen will (daher dem Sinne nach richtig die LXX. übers.: λήψετε δόματα παντοῖα, καὶ δοξασθήσεσθε ὑπ' ἐμοῦ.). Streitig ist nur das Wort נְבִזְבָּה, dessen Etymologie Einige, wie Eichhorn, Bertholdt (S. 25. 61.) u. a., in dem griech. νομισμα, Geld, suchen. Allein das chald. Wort hat offenbar nicht diese spezielle, auch an unsrer Stelle unpassende Bedeutung, sondern eine weitere; vgl. Jerem. 40, 5., wo das hebr. אֲרֻחָה וּמַשְׂאֵת vom Targumisten übersetzt wird: מַתְּנָן וּנְבִזְבָּן, 5 Mos. 33, 24. (Jonath.). Andere, wie v. Bohlen (symbol. ad interpret. S. S. e ling. Pers. p. 26.), dem Gesenius (Handwörterb. 3te Aufl. u. d. W.) und Winer beitreten, vergleichen das persische نوازان, نوازا, donatio. Vielleicht wird aber diese Ableitung noch übertroffen durch die auch früher von Gesenius gebilligte von dem chald. Verbum בִּזְבַּז, vertheilen, austheilen, besonders von Geschenken, wovon das Substantivum durch Weglassung des einen ז (vgl. גֻּלְגֹּלֶת und Γολγαθᾶ) gebildet werden. Zwar haben Gesenius und Winer dagegen die Bildung durch ein vorgesetztes נ, welches auf eine Entstehung aus Niphal, das dem chaldäischen Dialekte fremd sey, hindeute, geltend gemacht. Indessen fehlt es nicht an Spuren einer solchen Formation, die bei der Verwandschaft von מ und נ leicht zu erklären ist, und wir haben hier vielleicht einen solchen Ueberrest älterer Dialektsvermischung vor uns; vgl. נַחְשׁוֹל, Ungewitter, von חָשַׁל, conterere (syr. ܚܫܰܠ, davon: ܡܰܚܫܰܠܳܐ), נִדְבָּךְ von דבך (= dem hebr. דבק), ordo, series wofür auch מִדְבָּךְ vorkommt. Castellus (lex. heptagl. p. 2186.) vergleicht hiermit das samaritanische ࠍࠁࠅࠄ (נבוה), optimi terrae fructus. Theodot.: δωρεάς; syr. ܥܘܬܪܐ. — יְקָר, der Glanz, der durch den Besitz von Reichthum, Würden und Ansehn hervorgebracht wird; daher vom Könige Achaschveresch Esth. 1, 4.; von Mordechai 6, 3, und von Gott selbst, Amos 9, 1. Targ. (כָּבוֹד). Das Adjektiv שגיא schließt sich zwar zunächst an יקר an, gehört aber dem Sinne nach auch zu den beiden andern Substantiven. — In dem folgenden ist die Bedeutung der Partikel לָהֵן nach dem hebräischen Sprachgebrauche zu

Digitized by Google

fassen, und als Annäherung an denselben zu betrachten: deßhalb, aus dem Grunde, s. Ruth 1, 12., wo man es gemeiniglich unrichtig als chaldäische spätere Form für לָבֵן betrachtet, Dan. 4, 24. 2, 9. Ganz verschieden davon ist die chald. Partikel: לְהֵן zusammengesetzt aus לָא und דִּן = אִם (לֹא), außer, wenn (nisi), aber, sondern (erstere ist ein Compositum der Präpos. לְ und dem Suffixo), welche auch hier schon von Theodot., welcher πλήν, und dem Syrer, der ܐܠܐ übersetzt, angewandt wird, wornach auch Saadias den Sinn so angiebt: nicht ich (denn sonst würdet ihr leicht die Deutung dazu dichten können), sondern ihr müßt den Traum selbst und dann erst seine Auslegung mir anzeigen. Doch verdient die erstere Erklärung, als die natürlichere und einfachere, den Vorzug.

V. 8. Da die Weisen nur bei ihrer einmal gegebenen Antwort beharren, schöpft nun der König gerechten Argwohn gegen ihre Weisheit überhaupt, und sagt: aus eurer Antwort ersehe ich, daß ihr nur den günstigen Umstand, daß ich den Traum vergessen habe, benutzen wollt, um mich zu hintergehen, da ihr meinem Ausspruche gemäß nur den Tod als das euch bevorstehende Schicksal vor Augen sehet. — Die Redensart זְבַן עִדָּן entspricht genau der griech. καιρὸν ἐξαγοράζεσθαι (Ephes. 5, 16. Col. 4, 5.), für κερδαίνειν τὸν καιρὸν, χρᾶσθαι ἀκριβῶς τῷ κ., und dem latein. emere tempus (Cic., Verr. I, 3.). So auch hier Theodot., wozu das Scholion (in der ed. Bos.) bemerkt: τοῦτ' ἔστιν, ὑπέρθεσιν θηρᾶσθε, διασκεδᾶσαι τῇ ἀναβολῇ τοῦ καιροῦ σκοποῦντες τὸ παρ' ὑμῶν ζητούμενον. Gewöhnlich erklärt man: Aufschub suchen; richtiger: den günstigen Zeitpunkt (καιρός, עִדָּן) benutzen, oder ihn erhaschen. Von einem Aufschube kann hier schon aus dem Grunde nicht wohl die Rede seyn, da nach V. 16 ff. auf die Bitte Daniels um Zeitvergünstigung diese sogleich vom Könige zugestanden wird; vgl. auch V. 9: עד די עדנא ישׁתנא (ἕως οὗ ὁ καιρὸς παρέλθῃ, Theodot.).

V. 9. הִי דִּן, relative Anknüpfung: quod si. דָּתְכוֹן (genitiv. objecti), die über euch ergehende, auszusprechende Sentenz. Vulg. treffend: una est de nobis sententia. Man beziehe die Worte nicht sowohl auf das vorhergehende, den Ausspruch Nebukadnezars, sondern auf das sogleich folgende. Der

Digitized by Google

Sinn: es kann nur ein Urtheil im Fall eures Schweigens über euch gefällt werden, nämlich daß ihr Betrüger seyd. So besonders C. B. Michaelis. Einfacher ist indessen die Auffassung des דַּת durch: Meinung, Absicht (Gesenius, Winer), wobei man übers.: ihr habt nur diese eine Absicht, mich zu täuschen, wenn nur jene Bedeutung sich durch den chaldäischen Sprachgebrauch, namentlich den biblischen, wo דַּת beständig von den von höheren Personen ausgehenden Beschlüssen und Urtheilen gesagt wird (selbst von Gott, Dan. 7, 25.), mehr rechtfertigen ließe. Am meisten beweisend möchte wohl noch die Erklärung des syr. ܨܒܝܢܐ von dem syr. Lexikographen Isa Bar Ali (ums J. 885.) durch ܨܒܝܢܐ ol ܨܒܘ seyn; so auch Bar Bahlul: voluntas, placitum (Castelli, lex. Syr. p. 215. ed. Mich.). Merkwürdig und vielleicht nicht ohne genauere Berücksichtigung zu verdienen, scheint uns die Erklärung des Bar Bahlul (b. Castelli l. l.) von dem syr. ܠܚܘܢ, als einer aus ܠܟ ܚܘܢ d. h. quod vobis accidit (ܩܪܝ) zusammengezogenen Form, wobei Lorsbach (Archiv f. d. bibl. und morgenl. Liter. Bd. II S. 280.) mit Unrecht Castelli eines Irrthums, daß er das Wort von ܠܒ ableite, bezüchtigt. Damit stimmt auch die von Bar Ali gegebene Erklärung unserer Stelle bei Lorsb. l. l. überein: „einerlei ist euer Loos" (דהכון = صنهلكم, نصيبكم). — Nicht ohne besonderen Nachdruck steht das Verbum הִזְמַנְתֶּן (Theodot. συνέθεσθε, übereinkommen über etwas, Joh. 9, 22.: συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι), um das absichtliche, berathschlagungsmäßig geschehene Verfahren der Betrügerei zu bezeichnen, und es ist daher völlig sinnwidrig, mit Bertholdt es für eine mit dem folgenden Infinitiv gebildete Umschreibung des Futurums zu erklären (wofür auch bei sorgfältigerer Betrachtung nie das von Berth. als Parallele angeführte עֲתִיד mit dem Infin., Winer, Gr. d. Chald. S. 97., steht), wie es denn genau dem hebr. יד entspricht, Amos 3, 3. Targ. Mit Unrecht zieht Bertholdt ebenfalls hier die Randlesart הִזְדַּמַּנְתֶּן (Ithpahal) vor, welche sich auch in Handschriften findet. Hier ist Aphel in dem Sinn: eine Vorbereitung veranstalten, bewirken, durchaus passend, und unrichtig behauptet Gesenius (Wb. u. d. W.), daß diese Conjugation

Digitized by Google

nicht im Syr. und Chald., sondern nur noch im Samaritanischen vorkomme. Allein man vgl. 1 Mos. 34, 7. Jon. 1 Sam. 16, 3. Targ., und den rabbinischen Sprachgebrauch, worüber Buxtorf (lex. p. 677.): in hac conjugatione (Aphel) Rabbinis usitatissimum. — Das Futurum תּוּכַל hat den Begriff des Könnens, Vermögens, Winer, Gr. S. 96.

V. 10. 11. Die Epitheta: groß und mächtig, fassen einige Ausll., wie C. B. Michaelis, emphatisch s. rex quantumvis magnus et potens; andere, wie Grotius, ἀσυνδέτως als drei verschiedenen Stufen von Würden. Richtiger rechnet man dieselben zu den im Oriente gebräuchlichen Titulaturen des Königs (ähnlich unserm Großmächtigster), wie denn nach Ezech. 26, 7. die babylonischen Herrscher das angegebene Prädikat wirklich führten. Der große König oder König der Könige nannten sich auch die assyrischen Könige, Jes. 36, 4. (2 Könn. 18, 29.), vorzüglich machten die persischen darauf Anspruch, Dan. 2, 36. Esra 7, 12. Brissonius, de reg. Pers. princip. p. 8., de Sacy, mémoires sur diverses antiquités de la Perse, p. 87. 88. 101. 171. 178., Ast, ad Platon. de legg. p. 161.; vgl. Judith 2, 5. So heißen die Könige der Tartaren und Mongolen beständig bei Barhebräus: ملكِ ملوكا, vgl. z. B. S. 543. 549. 557. u. ö. Gesenius bemerkt (Comment. z. Jes. I, S. 942.), daß die Könige von Yemen sich ebenfalls الملك الاعظم, der große K., genannt hätten. Bei den Griechen hieß der Perserkönig auch κατ' ἐξοχήν: ὁ βασιλεύς, Xenoph., Memor. IV, 2, 33., Aelian., V, H. I, 22., Cornel. Nep., Agesil. 2. u. a. — Ein ähnlicher Gedanke wie V. 11. findet sich 4 Esra 5, 38.: domine, quis est, qui potest haec scire, nisi qui cum hominibus habitationem non habet. Theodoret: ταῦτα μὲν οὖν παρὰ τῶν Χαλδαίων ἐρρέθη, προφκονομεῖτο δὲ ἡ τοῦ Δανιὴλ ἀνάῤῥησις. Mit der Behauptung, daß nur die Gottheit solche Einsicht besitze, gestehen daher die Magier dasselbe hier in Bezug auf Daniel zu, was die ägyptischen Weisen von Moses, bei der Darlegung ihrer Unwissenheit, zum Pharao sagten: „das ist ein Finger Jehovas," 2 Mos. 8, 15.

Die letzten Worte des V. 11. sprechen eine echt heidnische

sche Idee aus, nach welcher die Götter — denn unrichtig überss. hier die LXX.: εἰ μή τις ἄγγελος — nur in einzelnen Momenten wirkend unter den Menschen gedacht wurden; wie dies Calasiris bei Heliodor. III, S. 148. so ausdrückt: θεοὶ καὶ δαίμονες ἐπιφοιτῶντες καὶ ἀποφοιτῶντες, εἰς ἀνθρώπους ἐπιπλεῖον ἑαυτοὺς εἰδοποιοῦσι, vergl. Herodot II, 144. und dazu Creuzer, comm. Her. p. 203. Zugleich paßt dieselbe trefflich zu der babylonischen Vorstellung von untergeordneten und höheren Göttern, welche Diodor. Sic. 2, 30. κυρίους τῶν θεῶν nennt, s. z. c. 4, 10.; nur von diesen um die Angelegenheiten der Menschen sich überhaupt wenig bekümmernden Wesen kann hier die Rede seyn. Schon Grotius giebt trefflich den Sinn an: haec res diis majoribus reservata est. Im Gegensatze zu ihnen heißen die Menschen, als schwache, elende Geschöpfe, Fleisch (בְּשָׂרָא, Jes. 31, 3. Jerem. 17, 5. Sacharj. 4, 6.).

V. 12. 13. Der König gebietet in seinem Zorne (בנס ist hier Vebum; sonderbarer Weise fassen es die LXX., Theod., d. Arab., Jarchi, Abenesra als Substantiv: נס und ב, ἐν θύμῳ, von נָסַס, perturbari, auch ira commotum esse), sämmtliche Magier Babels hinzurichten. Indeß muß es hier allerdings zweifelhaft seyn, was unter Babylon, welches sowohl das babyl. Reich, als auch die Provinz Babel (Ps. 137, 1.; מְדִינַת בָּבֶל, Dan. 2, 49. 3, 1.), wie auch die Stadt B. bezeichnen kann, zu verstehen sey. Da die Magier in zerstreuten Aufenthaltsorten (s. S. 50.) sich befanden, so möchte es indeß wohl das natürlichste seyn, daß Dan. hier durch die Weisen Babels einen Gegensatz gegen die übrigen, anderwärts sich aufhaltenden, bilden will, wie denn diese ja auch in dem gegenwärtigen Falle minder schuldig erschienen. — Daß nach der Promulgation des Gesetzes (דתא נפקת, δόγμα ἐξῆλθε, Luc. 2, 1.), wirklich ein Theil der Weisen hingerichtet wurde, erhellt aus den Worten ganz deutlich (vgl. V. 18.), und hätte nicht von manchen Ausll., wie Harenberg u. a., geläugnet werden sollen. — Daß Daniel und seine Gefährten nicht mit bei dem Nebuk. erschienen, als der Traum gedeutet werden sollte, erklärt sich leicht aus dem noch novizenartigen Range, den sie noch behaupten mußten, so wie auch nicht die oben (1, 20.) geschehene Erwäh-

Digitized by Google

nung ihrer großen Fortschritte dagegen geltend gemacht werden kann, da diese offenbar proleptisch zu verstehen ist. Als die Zöglinge der babylonischen Weisen, und zu ihnen gehörig waren aber auch sie des Todes schuldig.

V. 14. הֲתִיב עֲנָא יִטַּם. טַעֲמָא (von טָעַם, schmecken, wie sapientia von sapere) hat als Grundbedeutung die der Klugheit, Einsicht, weise Rede. So im Hebr. Hiob 12, 20. Sprüchww. 26, 16.; im Chald. Hohesl. 5, 13. Sprüchw. 11, 22. Targ. Hier mit עֲנָא als Hendiadys zu verbinden: ein weiser Rath, Anschlag. Darnach der Syrer passend: ܐܬܒ ܥܢܐ ܘܐܬܚܫܒ, er überlegte es, faßte den (weisen) Entschluß, u. sagte zu Arioch.; und Jos. Jacch.: דניאל במתק השיב דברי עצה וטעם לאריוך. Wie einsichtsvoll sich Dan. gegen den königl. Befehl und dessen Vollstrecker benahm, zeigt die sogleich folgende Antwort, und der glückliche Erfolg derselben: auch war hier, wenn sonst irgendwo, die höchste Vorsicht und Einsicht vonnöthen. And.: Dan. wandte den Anschlag und die Weisheit des Arioch ab (הֲתִיב, irritum reddidit), weniger passend zu dem Sinne des Ganzen, und der gewöhnlichen Verbindung des הֲתִיב in diesem Falle im Chald., z. B. הֲתִיב פִּתְגָם, ein Wort zurückgeben, antworten. Noch unzulässiger und gar nicht den orientalischen Sitten gemäß ist die Erklärung dieses Verbums im juridischen Sinne, als sey hier an Exception Daniels zu denken (er machte eine Einwendung, Vorstellung, excipirte dagegen), wie Bertholdt, Winer (lex. p. 1036.) u. a. thun. — Der königliche Großbeamte (שַׁלִּיט דִּי מַלְכָּא), welcher die Exekution vollziehen sollte, war der Befehlshaber der königlichen Leibwache, רַב טַבָּחַיָּא, welcher auch Jerem. 39, 9 ff. unter den ersten Groß-Würdenträgern des babylonischen Königs genannt wird. Diesem Amte liegt aber nicht bloß im alten Oriente, sondern auch noch jetzt die Pflicht, die Verbrecher mit dem Tode zu bestrafen (vergl. 2 Könn. 9. 11, 15. 1 Sam. 19, 11. u. a.), ob, daher das Amt eines Scharfrichters hier nur als Ansehen und Würde verleihend betrachtet wird; vgl. die Nachrichten und Beispiele bei Paulsen, von der Regierung der Morgenländer, S. 355.; Michaelis, Mos. Recht. Th. IV, S. 232.; Rosenmüller, A. u. N. Morgenland Th. I, S. 181. Th. IV, S. 350 ff.

Digitized by Google

Die LXX. u. Theodot.: ἀρχιμάγειρος, welches Wort Phavorinus durch ἔφορος τῆς βασιλικῆς τραπέζης erklärt, also: der Vorsteher der Köche. Ohne Zweifel beruht dies auf einem Mißverstande, da das hebr. טבח auch, wie das arab. طَبَّاخ, Koch bedeutet.

V. 15. 16. Das Verbum חצף kann in drei verschiedenen Bedeutungen genommen werden: 1) grausam seyn; so Theodot. ἡ ἀναιδής, Vulg. crudelis; 2) nachdrücklich, kräftig, wirksam seyn; vgl. Sprüchww. 7, 13. Ezech. 3, 7. Targ. — wir sagen, ein gemessener Befehl, vergl. 1 Chron. 21, 4.: דְּבַר־הַמֶּלֶךְ חָזַק עַל־יוֹאָב; — 3) eilen, beschleunigt seyn; vgl. Dan. 3, 22. Kohel. 10, 5. (Targ.) und das arab. حصف conj. IV, velociter incessit, cucurrit. Letzteres scheint wegen des folgenden (דִּי זְמַן יְהַב־לַהּ, V. 16.) vorzuziehen; auch paßt es am besten in die Umstände. Daniel mußte sich wohl am meisten zuerst darüber verwundern, woher mit einem Male jener schleunige Befehl zur Hinrichtung so vieler Menschen herstammte? — עַל־מָה, vgl. Esth. 4, 6.: מַה־זֶּה וְעַל־מַה־זֶּה.

Durch den Arioch gelangt Daniel hier, eben so wie V. 24 ff., zum Könige, nicht geradezu, ohne vorhergegangene Meldung, — so erfordert es das morgenländische Ceremoniel. „Wer geradezu zum Könige in den Pallast geht, muß des Todes sterben," — heißt es von dem persischen Monarchen Esth. 4, 11. Nur die nächsten Diener und Beamten des Königs bekamen, nach der medischen Staatseinrichtung, den König zu sehen, alles Andere wurde durch Boten abgemacht; Herod. I, 99. Die sieben persischen Großen, die den Pseudo-Smerdes getödtet hatten, kamen deßhalb vor der neuen Königswahl überein, unangemeldet (ἀνεὺ εἰσαγγέλεως) zu dem künftigen Könige aus ihrer Mitte Zutritt zu haben; Herod. III, 118. vgl. III, 140. Darauf bezieht sich auch wohl der Witz des Plautus im Miles gloriosus IV, 1: permirum ecastor! praedicas Te adiisse atque exorasse per epistolam aut per nuntium, quasi regem adiri eum ajunt. „Die Zahl der Hofbedienten, der Ceremonienmeister, der Trabanten, und anderer war nicht zu bestimmen. Durch sie gieng alles an den König; sie tragen daher auch Titel, die sich darauf beziehen; sie heißen die Ohren

Digitized by Google

des Königs, die Augen des K. u. s. w.; denn Niemand durfte es wagen, unmittelbar oder ohne Erlaubniß vor dem Könige zu erscheinen." Heeren, Ideen Th. I, S. 505. 506.

Bewundernswürdig ist die Zuversicht, das feste Vertrauen auf die Hülfe des Herrn, die wir bei Daniel erblicken. Videmus, quo consilio et qua etiam fiducia Daniel postulaverit, tempus sibi dari. Consilium hoc fuit, ut Dei gratiam imploraret. Accessit etiam fiducia, quoniam sciebat, sibi instare duplicem poenam, si regis exspectationem fuisset frustratus: si postridie rediisset vacuus et inanis, non contentus fuisset rex una et simplici morte, sed crudeliter saeviisset in Danielem, quasi fuisset ab eo delusus. Non dubium igitur est, quin Daniel speraverit, quod adeptus est, nempe somnium regis sibi revelatum iri. Exponit ergo sociis suis, ut simul postulent misericordiam a Deo. Calvin. Dan. eadem fide, qua postmodum ora leonum obstrinxit (Hebr. 11, 3.), hic solutionem somnii, quod necdum noverat, Nebucadnezari promittit, certus jam de exauditione precum, quas super hac re ad Deum fusurus erat, cf. Jac. 1, 6. C. B. Michael.

V. 18. 19. Den hier gebrauchten Ausdruck בעא רחמין, um Erbarmen flehen, erläutert trefflich Calvin: etsi hic non prodeunt in Dei conspectum tanquam rei, tamen quia gratuito sibi datum iri sperabant, quod petebant, ideo nomen misericordiae hic ponitur. Berth. vergleicht 1 Makk. 3, 44. προςεύξασθαι καὶ αἰτῆσαι ἔλεον καὶ οἰκτίρμους, und erklärt demnach unsern Ausdruck für eine Formel der spätern Zeit!! — Die Benennung: Gott des Himmels, kommt zwar auch in den ältern Büchern des A. T. vor, häufiger jedoch in den spätern, namentlich Esra, Nehemia und Daniel. Indeß muß man sich hüten, mit Berth. zu behaupten, daß dieselbe für die ältere, אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, gebraucht sey, welche von jener dem Sinne nach wohl zu unterscheiden ist. Man verstehe darunter eine symbolische Bezeichnung der höchsten Erhabenheit und Majestät Gottes, daher alles geben soll „Ehre dem Gott des Himmels," Apok. 11, 13. Vgl. besonders Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 166. So steht denn dieses Prädikat besonders da, wo es sich um den Gegensatz des höchsten, alleinigen Gottes,

Digitized by Google

im Gegensatz zu den diis fictitiis der Heiden, handelt, wie hier, — weßhalb auch die heidnischen Könige von Persien es gebrauchten, um die Erhabenheit Jehovas über ihre Götter anzuzeigen; Esra 1, 2. 7, 23. — שְׂאֵר nimmt Schultens (opp. min. p. 320.) für alle, nach dem Gebrauche des arab. سائر welches die Allheit bezeichnet. Allein die hiefür gewöhnlich im Hebr. angeführten Stellen, Ps. 76, 11. Mal. 2, 15., beweisen keineswegs, und auch hier ist man durchaus nicht genöthigt, den vulgären Sprachgebrauch zu verlassen. — Die LXX. verunstalten auch hier durch Einschiebung ascetischer Vorstellungen die einfache Erzählung von der Frömmigkeit Daniels. Sie übersetzen: καὶ παρήγγειλε νηστείαν, καὶ δέησιν καὶ τιμωρίαν (Hülfe, s. Valckenaer z. Her. III, 148.) ζητῆσαι — und darnach sucht Tertullian aus unsrer St. die Wichtigkeit und Erhabenheit des Fastens darzuthun (de jejuniis, p. 706. B.).

V. 20. Vgl. Ps. 135, 6. 147, 5. Ein Dankgebet Daniels für die gnädige Erhörung seiner Bitte. — Er preiset zuerst die Weisheit und Macht des Herrn; denn beides hatte sich hier so herrlich in Bezug auf ihn kund gethan. Gewöhnlich faßt man diese ganz allgemeinen Worte zu speziell, und bezieht es auf gewisse einzelne Aeußerungen jener Eigenschaften in dem vorliegenden Falle; bei welcher Auslegung sich am weitesten wohl Ephraem Syrus verirrt, indem er erklärt, die Weisheit und Langmuth Gottes schone einstweilen noch der Chaldäer, allein dereinst werde durch seine Allmacht auch sie ein gleiches Schicksal treffen, wie die Aegyptier. Theodot.: σοφία καὶ σύνεσις (LXX. ἡ σοφία καὶ ἡ μεγαλοσύνη), wobei man nicht mit Schleufner (thes. de LXX. intpp. vol. V. p. 196.) sagen darf, daß auch σύνεσις noch Uebersetzung des חכמתא sey, sondern dem Uebers. schien der Begriff der Allmacht hier unpassend, und richtiger durch den andern wiedergegeben, gerade wie Hiob 22, 2. die LXX. das Wort גֶּבֶר überss. ὁ διδάσκων σύνεσιν, weil im andern Hemistychium מַשְׂכִּיל steht.

V. 21. Die speziellere Durchführung der beiden letzten Prädikate Gottes; von denen auf die Weisheit das erste Glied unseres V., auf die Macht das zweite sich bezieht. — עֲדַנַיָּא וְזִמְנַיָּא, eine, wie es scheint, im spätern Hebraismus beliebte

Digitized by Google

Verbindung, vgl. 7, 12., Kohel. 3, 1. 11. im N. T. χρόνοι καὶ καιροί, Act. 1, 7. 1 Thessal. 5, 1. (Pesch. ܙܒܢܐ ܘܥܕܢܐ). Ueber den Unterschied beider Worte und ihr Verhältniß zu einander s. Pelt, comment. in ep. ad Thess. p. 93. Copulantur hic duo synonyma, ut innuatur, ex arbitrio Dei pendere revolutiones omnium omnino temporum, quaecunque et qualiacunque illa fuerint. C. B. Mich. So tritt dieser Ausspruch des Propheten der mehr oder minder versteckten Ansicht der Welt schroff gegenüber, die in den Begebenheiten der Welt, in dem Laufe der Ereignisse den gewaltigen Arm des Herrn nicht zu erkennen vermag, die den Glauben an eine spezielle Vorsehung aufgiebt, und voller Verblendung wenigstens nirgends die Beziehung seines göttlichen Willens auf sich erblickt. Wie dort die Allmacht sich herrlich manifestirt, so kann auch die göttliche Weisheit nicht im Verborgenen bleiben; die tägliche Erfahrung giebt uns die sprechendsten Zeugnisse von ihrer Offenbarung in den für sie empfänglichen Seelen. Darum verdankt nur ihr, nicht sich selbst, oder irgend einem Andern der Weise und Verständige seine Weisheit, seinen Verstand; Er, sagt Dan., ist die alleinige Quelle seiner Güter. Calvin: Et interim hic corrigit ingratitudinem hominum, qui ex sua excellentia trahendo ad se Dei laudem, semper fere sunt sacrelegi. — Sapiunt quidem homines, pollent intelligentia, sed quaeritur an a se ipsis. Daniel ergo ostendit nimis malignos esse homines, dum sibi quicquam arrogant, etiamsi omnes rapiunt in admirationem sui: quia nihil habent proprium. Quis enim jactabit se proprio Marte sapere? se peperisse intelligentiam, qua praeditus est? Cum ergo Deus sit unicus auctor et sapientiae et scientiae, dotes, quibus homines ornavit, adeo non obscurant ejus gloriam, ut potius illustrare debeant. Ein Beispiel des Mißbrauches unseres Ausspruches liefern die Rabbinen, die denselben auf sich mit ausschließender Arroganz beziehen; s. Schoettgen, hor. Hebr. et Talm. p. 218.

V. 22. knüpft enge an den zuletzt vorhergegangenen Gedanken an: nur bei Gott ist die reinste Erkenntniß, und durch die Mittheilung derselben haben wir, was wir erkennen. In den drei Gliedern ist ein Fortschreiten der Gedanken wahrnehmbar: Gott offenbart nicht bloß das, was den Menschen völlig

Digitized by Google

verborgen ist, sondern selbst was in der Finsterniß ist, weiß er (*πάντα γυμνὰ καὶ τετραχηλίσμενα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ*, Hebr. 4, 13.): ja! die höchste Einsicht, das Licht selbst wohnt bei ihm. Da der bildliche Ausdruck Licht in der h. S. in dreifacher Beziehung von Menschen vorkommt, a) von der Erkenntniß, b) der moralischen Beschaffenheit, c) der Seligkeit, deren sie genießen (s. Knapp, script var. arg. p. 225.), so kann derselbe auch auf Gott in denselben Beziehungen übertragen werden. Hier scheint der Begriff der Weisheit des Zusammenhanges wegen festgehalten werden zu müssen; welche Gott ausschließlich zukommt, und ohne deren Offenbarung die Welt nur Finsterniß wäre, d. h. aller Einsicht und Weisheit beraubt. So sagt schön Gregorius von Nazianz (orat. XXIV.): *φῶς ὁ θεὸς, καὶ φῶς τὸ ἀκρότατον, οὗ βραχεῖά τις ἀπορροὴ καὶ ἀπαύγασμα φθάνον φῶς ἅπαν, κἂν ὑπέρλαμπρον φαίνεται.* Dies Licht heißt im N. T. (1 Tim. 6, 16.) ein unzugängliches, worin Gott wohne, wo dann natürlich Gott der Vater, — man beachte den Gegensatz zu dem *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* V. 14. — die verborgene in sich zurückgezogene Gottheit gemeint ist; in unsrer Stelle ist das aus seiner Verborgenheit heraustretende, das dem Menschen von seiner Erkenntniß etwas mittheilende göttliche Wesen zu verstehen, weßhalb nicht unpassend hier mehrere Rabbinen auch von dem Messias die Rede seyn lassen; s. Schoettgen, hor. p. 321., Geier, z. d. St. Noch sind zu vergleichen im A. T. Ps. 139, 12: „auch Finsterniß verfinstert nicht vor dir, und Nacht leuchtet wie Tag, Finsterniß ist wie Licht;" Hiob 34, 21. 22., Weish. 7, 25. Diese Stellen gaben dem Philo, wie es scheint, Veranlassung, das *ὄν* als die unzählige Strahlen verbreitende *ἀρχήτυπος αὐγὴ* darzustellen (de cherubim pag. 124. ed. Francof.). Im Koran heißt Gott häufig: der Kenner der Geheimnisse Himmels und der Erden, des Verborgenen und Offenbaren u. a. (Sur. 23, 9. 35, 38. u. s. w.). Auch hier denkt Berth. schon an ein eigenes Philosophem (?) von Gott als einem Lichtwesen, und Dereser findet eine Anspielung auf das Urlicht, den Thron des Ewigen, aus welchem die alten Perser den Ormuzd geboren wähnten. Vgl. auch Hyde, de relig. vet. Pers. cap. I. Die Alexandriner mögen ebenfalls schon gnosti-

Digitized by Google

sche Ideen hier angeknüpft haben, indem sie (auf etwas dunkle Weise) überss.: καὶ τὰ ἐν τῷ φωτὶ καὶ παρ' αὐτῷ κατάλυσις (Herberge). Vgl. noch Vitringa, obss. sacr. II, p. 200 sq.

V. 23. So hat nun auch diesmal der Herr sich herrlich geoffenbart, und dem Propheten das Erbetene gewährt. דִּי בְעֵינָא LXX. ὅσα ἠξίωσα, richtiger Theodot.: ἃ ἠξιώσαμεν. Denn treffend bemerkt Theodoret: ἄξιον ἐπισημήνασθαι τοῦ θείου τούτου ἀνδρὸς καὶ τὸ μέτριον φρόνημα· καὶ γὰρ καὶ τὴν αἴτησιν ποιούμενος, κοινωνοὺς ἔλαβε τοὺς ὁμοτρόπους τῆς προσευχῆς, καὶ τὸν ὕμνον ὑφαίνων, ὑπὲρ ὧν ἔλαβε πάλιν αὐτῶν ἐμνημόνευσεν· οὐ γὰρ εἶπεν Ἐγνωρισάς μοι ἃ ἠξίωσα, ἀλλ' Ἃ ἠξιώσαμεν παρὰ σοῦ.

V. 24. Das Verbum אזל lassen die LXX., Theodot. (wo jedoch der cod. Vatic. καὶ ἦλθε hat), Vulg. und ein Theil der Handschriften aus, woraus Berth. schließt, das Wort sey hier unecht. Dagegen spricht schon im allgemeinen die weitläuftigere Schreibart des Daniel, in deren vermeinter Verbesserung die Abschreiber und Uebersetzer sich gefielen; hier aber speziell der Umstand, daß unser Ausdruck keineswegs überflüssig dasteht, welches jenen älteren Emendatoren entgieng. Denn das vorhergehende עלל bezieht sich auf das Hinaufgehen des Dan. nach der Wohnung des Arioch, אזל auf das Eintreten in dieselbe, oder in ein Zimmer derselben, wo der Trabanten-Hauptmann sich befand (vgl. V. 17.). Was Berth. aber außerdem noch anstößig findet, die Verbindung des Verbums עלל mit על, so kann dieselbe durchaus nicht befremden, da nicht bloß die hebraisirende Ausdrucksweise des Dan. hier der Analogie des Hebr. עלה mit על folgen konnte, sondern auch im Chald. selbst סלק mit עַל verbunden wird, und selbst unser עלל so vorkommt, Jes. 54, 14. Targ. Uebrigens paßte durchaus auch hier keine andere Partikel, da Dan. wahrscheinlich auf die Burg des Königs gieng, wo Arioch sich befinden mußte.

V. 25—28. Der König richtet an Daniel die Frage, ob er denn derjenige sey, welcher leisten könne, was die übrigen Magier nicht vermochten. Dan. würde sich mit diesen auf Einem Standpunkte befunden haben, er hätte ihre ganze Selbstgenügsamkeit und Eitelkeit theilen müssen, er hätte gewissenlos im Fall einer besseren Ueberzeugung und Erkenntniß diese verschweigen

Digitized by Google

und zurückhalten müssen, wenn er nicht, wie er es thut, ein freies und offenes Bekenntniß abgelegt hätte, um seine Entfremdung von allem heidnischen Wesen zu zeigen, und den König zugleich auf den wahren Gott, den alleinigen Urquell aller Gnade, aufmerksam zu machen. „Keiner der Magier, er heiße wie er wolle, — sagt Dan. — ist im Stande, das Geheimniß zu enthüllen, — der von Gott unerleuchtete, der natürliche, sich selbst überlassene Geist, kann nur seine eigenen Gedanken, nicht die göttlichen Rathschlüsse und Geheimnisse, zu deren Enthüllung es einer göttlichen Erleuchtung bedarf, aufschließen und verkünden; er wird nur Verkehrtheit und Lüge hervorbringen — „Gott im Himmel macht allein seine Geheimnisse offenbar, und so auch dir jetzt, o König." So weiset Dan. hin auf den Unterschied zwischen wahrer und falscher Prophetie, indem er die verschiedenen Ausgangspunkte beider, die eigne Natur und Kraft, und Gott im Himmel, in ihrem scharfen Gegensatze bemerklich macht; nun erst konnte er an die Enthüllung des Traumes selbst gehen. So machte es in ganz ähnlicher Lage Joseph in Aegypten, 1 Mos. 40, 8. 41, 16. Auch die Heiden erkannten die Nothwendigkeit einer solchen göttlichen Offenbarung und Mittheilung, um die göttlichen Rathschlüsse zu ergründen, aber sie scheiterten an zwei aus ihrer natürlichen Beschaffenheit nothwendig hervorgehenden Klippen; entweder wird (rein) Menschliches zu Göttlichem gestempelt, der Furor des Schamanen gilt als göttliche Begeisterung; es wird jedes Mittel aufgeboten, um in den widernatürlichsten Zustand einer Extase zu gerathen; — oder es wird überhaupt (und dies ist der seltnere Fall) alle Weissagerkunst geläugnet; die Entfremdung von Gott in trostloser Verzweiflung anerkannt; wie es ja schon das alte Wort Hesiods ausspricht: *Μάντις δ' οὐδείς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων Ὅστις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νοὸν αἰγιόχοιο* (b. Clemens Al., strom. I, c. 14.). Die Schrift spricht ein unerbittliches Wehe, ein schonungsloses Zuschandenwerden über diese Weisen, deren Thorheit sie aufdeckt, aus, z. B. Jes. 19, 12. 47, 10. 12. 13. Erkannte doch selbst der bessere Theil des heidnischen Alterthums das widersinnige einer von Gott losgerissenen Mantik und eines von ihm unabhängig dastehenden Goeten-Wesens, weßhalb es so bedeutungsvoll bei dem frommen Herodot von

Digitized by Google

den alten Aegyptiern heißt: ἀνθρώπων μὲν οὐδενὶ προσκέεται ἡ τέχνη (die Mantik), τῶν δὲ θεῶν μετεξετέροισι. Man vergleiche damit die Schilderung bei dem spätern Diodor. Sic. I, 81. von demselben Gegenstande.

והודע, und somit auch — die Anwendung von dem allgemeinen Satze auf den speziellen, vorliegenden Fall. וְ steht nicht ἐξηγητικῶς, wie Berth. meint. — באחרית ימיא. Dafür im folgenden V. אַחֲרֵי־דָבָה, also ganz im unbestimmten, allgemeinen Sinne, wie 1 Mos. 49, 1. 4 Mos. 24, 14. — Der Ausdruck חֱוִוֵי־רֵאשֶׁךָ soll nach einigen Ausll. (Jos. Jachiades, welcher übers. מראות שכלך, Geier, Ch. B. Michaelis, Winer, lex. s. v. ראש u. a.), so viel bedeuten, als unser: Phantasie-Gebilde, Gesichte deines Geistes; nach Andern, wie Gesenius Wb., soll ראשך bloße müßige Umschreibung des Pronomen possessivum (vgl. z. 1, 10.) seyn. Beides gleich sprachwidrig. Nach einer poetischen Anschauung des Traumes umschwebt derselbe gleichsam das Haupt, die Gesichte der Nacht umgaukeln das Haupt so, daß man die Erscheinungen zu sehen, zu hören u. s. w. meint; der Traumgott kommt zu Agamemnon, und

Στῆ δ' ἄρ ὑπὲρ κεφαλῆς, Νηλῆϊ υἱ ἐοικώς,

Homer Il. II, 20. 59. Odyss. VI, 21. Auch der dem Achill erscheinende Schatten des Patroklus redet ihn zu seinem Haupte stehend an, Il. XXIII, 68.

V. 29. Die ersten WW. übers. der Syrer: ܡܫܡܥ ܠܝ ܟܕ ܫܡܥ ܠܝ. Diese Lesart erklärt Berth., trotz ihrer offenkundigen Schlechtigkeit, doch für die richtige und ursprüngliche, denn einmal soll dadurch die harte Verbindung des סלקו mit מה די להוא אחרי־דמה wegfallen (aber hier liegt die Schuld nur an der falschen Construktionsweise Berth.'s; denn diese WW. hängen logisch und grammatisch nicht von סלקו, sondern von רעיונך ab), und dann soll die unerträgliche (?) Wiederholung dadurch wegfallen; letzteres ist aber mit der bekannten Schreibart des Dan. hinreichend vereinbar, und von eigentlicher Tautologie kann hier gar nicht die Rede seyn. Leicht ist aber die Entstehung der Lesart des Syrers nachzuweisen, in so fern derselbe das רַעְיוֹנֵי לִבְּךָ V. 30., und die bekannte Gewohnheit der Syrer, ܫܡܥ auf jene Weise zu construiren (s. Matth.

Digitized by Google

3, 16. 9, 1. 14, 23. 15, 29. 39. AG. 7, 23. Pesch. u. a.) vor Augen hatte. Im Chald. steht סלק oft für sich ereignen, zutragen, accidere, evenire, z. B. Jerem. 30, 13. Targ. וְרַפְאוּת לָא סְלַקַת לָךְ, „Gesundheit ist dir nicht geworden," und bei den Rabbinen ist häufig: כל דהוא סלקא ליה, „alles was ihm widerfährt." So könnte es auch hier gefaßt werden; doch scheint der Begriff des Aufsteigens, sich Erhebens besser festzuhalten zu seyn; als Anspielung auf die stolzen, hoch anstrebenden Gedanken des Königs (ähnlich steht es im üblen Sinne von ängstlichen aufsteigenden Zweifeln Luc. 24, 38. Pesch.: ܣܠܩܝܢ ܣܪܝܩܠܐ ܕܠܐ ܠܣܠܩܝܢ.). Dazu paßt auch der Gebrauch von רעיון; vgl. Kohel. 1, 17. 2, 22. 4, 16. (Gesenius, Wb. u. d. W. רעות nr. 2.) und des רעיוני לבבך תבדל V. 30. Denn man darf dabei nicht mit Berth. an den Traum selbst, sofern er dessen Auslegung entgegengesetzt ist, denken, wodurch eine ganz unnütze Transposition der WW. bewirkt würde, sondern es bezeichnet ganz allgemein die ganze damalige Stimmung und Gesinnung des Königs. Wichtig war gerade die Aufdeckung dieser tieferen Falten seines Herzens, dem göttlichen Auge nicht verborgen, von ihm aber gewiß eben so verdeckt und unbeachtet gelassen, um so den pädagogischen Zweck, der im Rathschlusse Gottes lag, auch an ihm zu realisiren. Trefflich übers. daher Theodot.: *ἵνα τοὺς διαλογισμοὺς τῆς καρδίας σοῦ γνῶς*, vergl. *φανεροῦν τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν*, 1 Cor. 4, 5.; *ἀποκαλύπτειν καρδιῶν διαλογισμούς*, Luc. 2, 15. Richtig giebt aber bei den vorhergehenden WW. די משׁרא ולמלכא וגו׳ Calvin den Sinn so an; Deus quidem reliquit te hactenus suspensum, sed tamen non frustra tibi somnium hoc inspiravit. — Ueber die zu Hieronymus Zeit (s. dessen Comm.) allerdings noch vorhandenen Auslassungen der LXX. hier, s. Michaelis, or. Bibl. Th. IV, S. 10.

V. 30. Wie Dan. hier: nicht durch eigne Weisheit habe ich Kenntniß von diesen verborgenen Dingen — so sagt der Apostel des Evangeliums, und jubelt über dies Geständniß: *οὐδὲ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χρ.* Gal. 1, 11. — Der Pluralis יהודיהון, wobei Abenesra die Diener Gottes, Vatablus die Engel verstehen wollen, und Grotius gar an eine

Digitized by Google

enallage numeri denkt, steht impersonaliter (daß die Bedeutung des Traumes bekannt würde, dir und andern), vgl. zu Cap. 4, 13. Die LXX. umschreiben: ἕνεκεν τοῦ δηλωθῆναι τῷ βασιλεῖ ἐσημάνθη μοι, ἃ ὑπέλαβες τῇ καρδίᾳ σοῦ ἐν γνώσει (wofür Mich. a. a. O. S. 14. ἵνα γνώσῃς, Segaar aber ἵνα γνώσῃ zu lesen vorschlagen, doch hat auch der Syr. Ambr. ܒܝܕܥܬܐ). — Den Zweck des Ganzen drückt Theodoret so aus: ὁ θεὸς τὸν ἀλαζόνα ἐκεῖνον παιδεῦσαι βουληθεὶς βασιλέα τῆς ἀνθρωπίνης ὄφρυος τὸ μάταιον καὶ διδάξαι, ὅτι ῥᾴστην ἔχει τὰ ἀνθρώπινα τὴν μεταβολὴν, εἰκόνα μὲν αὐτῷ ὄναρ προτίθησι, τὰ δὲ ταύτης μόρια μερίζει ταῖς ὕλαις, τὰς σύχνας, καὶ ἐπαλλήλους διδάσκων τῶν βασιλέων διαδοχὰς καὶ πείθων ἅπαντας, ὡς αὐτὸς μόνος διηνεκὲς ἔχει τὸ κράτος, ἄναρχόν τε καὶ ἀτελεύτητον, καὶ ἁπαξαπλῶς αἰώνιον τὴν βασιλείαν.

V. 31. ואלו, fast beständiger Ausdruck bei der Erzählung von Traumgesichten, zur lebhaften Darstellung des nicht ohne Erstaunen gesehenen Wunderbaren, s. Gesenius, z. Jes. 29, 8. Vgl. noch Virg. Aen. II, 270.: In somnis ecce! ante oculos moestissimus Hector Visus adesse mihi. Die Form אלו ist dem Daniel eigenthümlich, in den spätern Targums findet sich ארו, nach einer seltenern Vertauschung der Buchstaben, von denen der härtere an die Stelle des weicheren tritt, wie in גַּל, ein Steinhaufen, im Talmudischen גַּרְגִּיר während sonst umgekehrt das verwandte גַּרְגַּר eine Beere (arab. خرخر) im Chald. גַּלְגַּל lautet; vgl. Gesenius z. Jes. Th. I, S. 560. Ewald, hebr. Gr. S. 34. — Bei צלם bemerkt Hieronymus: pro statua, id est, ἀνδριάντι, quod solus interpretatus est Symmachus, caeteri imaginem transtulerunt, volentes hoc nomine similitudinem ostendere futurorum. צלם im Chald. sehr häufig von Götzen-Statuen; Ezech. 8, 3. 23, 14. 2 Könn. 23, 4. 5. Targ.

V. 32. דְּהַב טָב ist aurum praestans, reines Gold (2 Chr. 3, 5.), sonst auch טָהוֹר genannt, 2 Mos. 25, 11. 24. 37. — חדוהי Pluralis von חֲדִי, hebr. חֲזֶה, eigentlich quod conspicitur, eminet, also die Brust, so fern sie ein hervorragender Theil des Körpers ist. Mit dem Plural verhält es sich hier

Digitized by Google

also eben so, wie mit פָּנִים, eigentl. die vordern Theile, das Vordere (Ewald, Gr. S. 328.). Dies ist die ursprünglichere und ältere Form; die späteren Targumim brauchen den Singular (2 Mos. 29, 26.), oder den Plural in der Bedeutung des Plural (3 Mos. 9, 20.). Man sollte doch endlich die oft gegebene (vgl. Gesen., thes. p. 306.) und noch von Winer (lex. p. 303.) bei unserm Worte geltend gemachte Regel: in corporis humani membris designandis Hebraei plurali utuntur, fahren lassen, durch welche ja nicht das Mindeste erklärt wird! Ueberall läßt sich die ursprüngliche Bedeutung des Plural noch erkennen z. B. צוארות und צוארים, eigentl. die gewundenen Theile (flexae corporis partes, von צור, contorquere; man vgl. im Latein. das mit collum verwandte collus, wovon Festus sagt: est genus tormenti e corio), und bisweilen tritt der Unterschied der Singular-Bedeutung von der des Plurals noch deutlich hervor, wie in גרגרות, nicht die Gurgel, was גרגר heißen müßte, sondern die äußern, um die Gurgel, den Schlund herumliegenden Theile, also der Hals.

V. 33. שָׁקִין (von שׁוּק nach dem arab. ساق, conj. VII. gehen, fortschreiten — davon שׁוּק die Gasse) die Schenkel, wie überall im Hebr. und Chald., hier daher genau unterschieden von den Füßen, als dem unteren Theile des Körpers.

V. 34. עַד־דִּי הִתְגְּזָרַת אֶבֶן. Theodot., die LXX. und die Vulg. fügen hier hinzu ἐξ oder ἀπὸ ὄρους, de monte aus V. 45., weßhalb Houbigant, Dathe u. a. hier das מִשָּׁם hinzugefügt wissen wollen. Sed hanc conjecturam de contextu ex versionibus supplendo ego non temere pericliter — sagt Segaar mit Recht. Auch braucht man nicht das אִתְגְּזַר hier in der prägnanten Bedeutung devolvi mit Berth. zu nehmen; sondern der Ausdruck ist hier mit Absicht unbestimmt gehalten, wie es bei der Erzählung des Traumes selbst passend war, um den Gang des Traumes — der König sieht den Stein, und dies ist ihm das Wichtigste, er kümmert sich nicht um den Ort, woher er kommt, — desto malerischer darzustellen; während bei der Deutung mehr das Detail des Traumes zur Sprache gebracht werden mußte. — דִּי לָא בִידִין ohne menschliches Zuthun (s. 8, 25. und das. die Anm.), wie De Dieu richtig er-

Digitized by Google

klärt: nulla adjuvante, certe non apparente manu — unrichtig Andere (wie Junius): qui non est in ullis manibus; vgl. ܕܠܐ ܪܛܢܐ, ohne Murren, 1 Petr. 4, 9. ܕܠܐ ܡܠܐܬܐ ohne Parabeln Matth. 13, 34. Pesch. Jacchiades: מעצמה ולא בידי אדם. — מחא, im Fallen zerschlagen.

V. 35. Das Bild ist hergenommen von einer Mühle und einer Tenne, wozu die Erwähnung des Steines die Veranlassung gab. Wie ein Mühlstein das Getreide zermalmet (דק vgl. 2 Mos. 32, 20. ויפטן עד אשר־דק), so dieser Stein die Metalle. Das Bild ist dem Morgenländer in der Anwendung auf Völker und Reiche geläufig, und kommt auch bei den Propheten nicht selten vor; Micha 4, 13., Jerem. 51, 33., Jes. 3, 15. Die arabischen Dichter führen das Bild weiter aus; wie Amru ben Keltum Moallaka V. 30. ed. Kosegarten sagt:

مَتَى نَنْقُلْ إِلَى قَوْمٍ رَحَانَا
يَكُونُوا فِي ٱللَّقَاءِ لَهَا طَحِينَا

Wenn wir tragen zu einem Stamme unsern Mühlstein,
Werden, die ihm begegnen, zu Mehl.

Und so steht طَحَنَ mahlen geradezu für: verwüsten (im Kriege), und طَاحُونٌ, die Mühle f. Krieg, besonders einen mörderischen, blutigen, wie in der Hamasa (exc. pag. 327. ed. Schultens.).

إِذَا دَارَتْ رَحَا ٱلْحَرْبِ ٱلزَّبُونِ

Wenn sich drehet die Mühle des heftig geschwungenen Kampfes.

Hier verschmilzt nun das Bild mit einem andern, von der Tenne und den Wurfschaufeln entlehntes, um so passender, da auch das Stroh auf den morgenländischen Tennen durch die Dreschschlitten klein geschnitten, und dann, da jene unter freiem Himmel sich befinden, durch die Wurfschaufel von dem Korn gesichtet wird; vgl. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. Th. I, S. 246., Th. IV, S. 3. u. 243 ff. — עוּר ist ἅπαξ λεγόμενον, häufiger im Syr. ܥܘܪܐ (Jes. 5, 24. 29, 5. 41, 15. Pesch.)

Digitized by Google

für das hebr. מֹץ. LXX.: ὡσεὶ λεπτότερον ἀχύρου, der feinere Staub der Tenne; vgl. Eustath. z. Il. V, 499.: τὸ τοῦ ἀχύρου λεπτότατον ἡ ἄχνη δηλαῖ.. · אִדִּר (hebr. גֹּרֶן), Syr. ,ʼ, ,ʼ das Wort ist in der neuern Zeit (s. Gesen. u. Winer) abgeleitet worden von נָדַר, oder vielmehr נָדַר, excidit (von den herausfallenden Körnern), wozu das arab. نذر verleitete. Der Irrthum ist handgreiflich — alles spricht gegen eine solche monströse Etymologie; auch hatte Buxtorf (lex. Talm. Rabb. p. 571.) längst die bessere, einzig richtige Ableitung gegeben von דָּרָא, auch זרא (2 Mos. 32, 20. Onkel., nach einer hebräischartigen Form), streuen, ausstreuen, dann in der speziellen Bedeutung wurfschaufeln; davon מִדְרָא, eine Wurfschaufel, und דִּרְאוֹן, Mehl.

V. 36. Von nun an die Deutung. Daniel redet im Plural: נאמר ohne Zweifel communicative, so fern er seine Gefährten mit versteht (s. Gesenius, Lehrgeb. S. 800.), oder es war auch Sitte der Magier, die ein Collegium und ein Ganzes ausmachten, so zu reden (s. oben). Lächerlich ist es, wenn Berth. daher diese Ausdrucksweise „eine vornehme Sprache aller Geheimnißkrämer" nennt, und deßhalb Hochmuth unserm Buche unterschiebt. Geier: Quomodo de se in plurali auctoritatis caussa loqui potuisset pius modestusque Dan., qui tanquam captivus et tanquam minister nunc stabat monarchae? —

V. 38. Was die Construktion dieses V. anlangt, so darf man mit den ältern Ausll. weder בכל mit יהב verbinden, so daß בְּ ganz müßig dastände, was nie geschehen kann, noch ein Anakoluth annehmen, so daß das: „er machte dich zum Herrn" (הַשְׁלְטָךְ) hier dem Schriftsteller vorschwebte, und darnach die Construktion eingerichtet wurde, welches offenbar viel zu hart ist, um nur erträglich gefunden zu werden. בכל ist eine Ortsbestimmung: überall, wie das hebr. בזה, hier מזה oder מאת זה von hier, und das arab. هاذا. Man verstehe dies nicht so, als sey Nebuk. der Eroberer des ganzen Erdbodens; sondern, wie J. D. Michaelis richtig bemerkt, der Schriftsteller will sagen, es sey nichts, kein Aufenthaltsort für lebende Wesen so befestigt von der Natur, der der Macht seines unüberwindlichen

Digitized by Google

Reiches zu widerstehen vermöchte. Alle Eroberungen des Königs gelangen in der That; wir wissen von keiner einzigen Unternehmung, die nachtheilig für ihn ausschlug. Berth. macht hier die Bemerkung, es sey dies eine auch in andern spätern BB. vorkommende hyperbolische Schilderung der Königsmacht (Baruch 3, 16. Judith 11, 7.) — ohne zu bedenken, daß auch schon weit frühere Schriftsteller so reden; vgl. Jerem. 27, 6.: „nun aber gebe ich alle diese Lande in die Hand Nebukadnezars, Königs von Babel, meines Knechtes, und selbst die Thiere des Feldes gebe ich hin, ihm zu dienen." 28, 14. — Theodot. hat den Zusatz: καὶ ἰχθύας θαλάσσης, auch die LXX, wo die WW. jedoch im cod. Vatic. fehlen.

V. 39. ארעא מנך. Mit Uebergehung der unnütz an diesen WW. verschwendeten Conjekturen Velthusens (in dessen commentatt. theolog. Th. V, S. 365.) fragen wir nur, ob ארעא hier mit einigen Ausll. als Substantivum zu fassen sey, oder als Adjektivum, oder als Adverbium. Gegen die erste Annahme darf man nicht mit Berth. einwenden, die Stellung der Wörter spreche gegen die Verbindung des Wortes mit מלכו, diese läßt offenbar Beides zu. Indeß würde dadurch einmal eine durchaus nichts sagende Tautologie entstehen, da בתרך und מנך dann gleichbedeutend zu fassen wären; sodann ist מלכו ארעא „ein Reich der Erde" jedenfalls hier unpassend, wie Dan. 7, 17. erweiset, was durchaus nicht als parallel mit unserm Ausdruck anzusehen ist. Am sichersten faßt man das Wort als Adverbium. Wir entscheiden uns dafür aus folgenden Gründen: 1) Die eigens für sich bestehenden Adjektivformen אַרְעִי, אַרְעָאִי und ארעאה machen es unwahrscheinlich, daß noch eine besondere Form אֲרַע dafür im Gebrauche war, auch kommt diese nirgends anderweitig vor. 2) Das Keri lieset: אֲרַע, nahm es also als Adverbium, und gab nur die gewöhnlichere Form für dasselbe. Denn nur Unkenntniß der Sprachbildung verräth die Bemerkung Berth.'s, daß das angehängte א offenbar hier Kennzeichen des Adjektivs sey; bekanntlich steht es bei einer Menge aramäischer Adverbia, wie סַגִּי und סַגִּיא (שׂגיא) multum, בַּד und בָּדָא (בְּדָדָא) foris, מִלְעֵיל und מִלְעֵילָא oberhalb, ܐܟܚܕ und ܐܟܚܕܐ zugleich u. s. w. Für die Bedeutung gering, nie-

niedrig, ist entscheidend die Erklärung des arab. أَرْضٌ im Kamus (Calcutt. Ausg. Bd. I, S. 892.): أَسْفَلُ قَوَائِمِ الدَّابَّةِ وَكُلُّ مَا سَفُلَ, der unterste Theil der Füße eines Thieres und alles, was niedrig ist — wichtig auch für die Grundbedeutung von ארץ, wogegen also andere Etymologieen, z. B. bei Kuypers (z. Ali Ben Abi Taleb S. 62.) wenig sagen wollen.

V. 40. כל־אֵלֶּין alle diese, nämlich die vorhin genannten Metalle (oder Reiche); vgl. V. 44. Unrichtig fassen es ältere Ausll., wie Junius u. a., in einem noch weiteren Sinne, von allem sichtbaren u. s. w. Die LXX. ὡς ὁ σίδηρος πᾶν δένδρον ἐκκόπτων. Sie lasen: אֵלָן, Baum — wodurch auch hier kein übler Sinn entstehen würde. — חשל übersetzt man gewöhnlich: debilitat, conterit; wogegen J. D. Michaelis (supplem. ad lex. H. nr. 876.) mit Recht auf das Matte dieses Sinnes und den hier anzuwendenden eigentlichen Gebrauch des Verbums: hämmern, Metalle mit dem Hammer bearbeiten, aufmerksam macht, was hier trefflich zu dem Eisen paßt. Man vergl. im Syr. besonders die Derivata: ܚܫܠܬܐ, eine getriebene Arbeit; z. B. Michaelis, syr. Chrestom. S. 26. Z. 14.: ܚܫܠܬܐ ܕܝܗܒܐ.

V. 41. Durch den Zusatz דֵּי פֶחָר und טִינָא, welches ebenfalls wie פחר die Töpfererde bezeichnet (vgl. das arab. طَانَ, formavit), wird der Begriff verstärkt, welches im Hebr. nicht selten durch die Verbindung zweier Wörter von ähnlicher Bedeutung geschieht; s. Ps. 40, 3: טִין הַיָּוֵן tiefer Koth (Sir. 39, 13: πηλὸς κεραμέως); Hiob 37, 6.: גשם מטר und (umgekehrt) מטר גשם Sacharjah 10, 1.; מדבר שממה Joel 2, 3. 4, 19. Im Arab. ist فخار sowohl Töpfererde, als ein töpfernes, irdenes Gefäß, vergl. Koran Sur. 55, 14.: خلق الانسان صلصال كالفخار, (Gott) bildete den Menschen aus Koth, wie ein irdenes Gefäß. Es liegt nun in diesem Bilde der verächtliche Nebenbegriff der Nichtigkeit und Hin-

Digitized by Google

fälligkeit. So sagt der Dichter Ali Ben Abi Taleb S. 8. ed. Kuypers von den Vornehmen:

يُفَاخِرُونَ بِهِ فَالطِّينُ وَالْمَاءُ

Rühmen mögen sie sich deß; doch Koth sind sie und Wasser; wo wahrscheinlich das Verbum فخر durch seine Amphibolie ein Wortspiel bilden soll. Vergl. auch v. Bohlen, comment. de Motenabb. p. 129. — ומן נצבתא „etwas von der Festigkeit, Härte des Eisens." Unrichtig faßt das מִן Grotius: ortus illis erit ex validis regibus, den Scharfenberg zu vertheidigen sucht. Er folgt darin der Uebers. des Theodot.: *καὶ ἀπὸ τῆς ῥίζης τῆς σιδηρᾶς ἔςαι ἐν αὐτῇ*, dem Syrer: ܘܡܢ ܥܩܪܐ ܕܦܪܙܠܐ ܢܗܘܐ ܒܗ, und der Vulg: quod tamen de plantario ferri orietur., Die LXX. lassen die WW. ganz weg; doch hat sie (wie die Peschito) der Syr. Ambr. Allerdings ist die gegebene Erklärung der gewöhnlichen Bedeutung von נצבא im Chald. angemessen (s. Buxtorf, S. 1378.), auch im Syr. entspricht ܢܨܒ dem griech. *φυτεύειν*, Matth. 21, 33., und ܢܨܒܬܐ dem griech. *φυτεία*, Matth. 15, 13. Allein bei Daniel ist das Wort noch mehr der hebr. Bedeutung von נצב, נציב angepaßt, und dies offenbar dem Sinn des Ganzen angemessener.

V. 42. Genauere Bestimmung des Vorhergehenden. Das Reich wird hier getheilt; die Folge davon ist, daß es theils stark, theils zerbrechlich sich zeigt. Illic (V. 41.) commixtio ferri et luti ad divisionem regni, hic vero ad statum ejus, per vices modo validum modo debilem, applicatur. C. B. Michaelis.

V. 43. Aber nicht bloß die Trennung und innere Spaltung dieses Reiches, sondern auch die Art und Weise der Vereinigung desselben ist in dem Bilde der Vermischung des Thons und Eisens enthalten. Auch diese Verbindung leidet an Gebrechlichkeit; sie ist widernatürlich und daher von keiner Dauer (לא להון דבקין), wegen der Ungleichheit der sich verbindenden Theile. — בזרע אנשא, durch Heirathen und Verschwägerungen; vgl. 11, 6. 17. Ganz geschmacklos und gar nicht im Bilde liegend ist die von Paulus (Comment. zum N. T.

Digitized by Google

Th. III, S. 42.) hier hineingetragene Vorstellung: sich so mischen, daß der menschliche Same gleichsam der Kitt, das Verbindungsmittel, seyn soll. — Wo findet sich ein anschaulicheres Beispiel der Vieldeutigkeit, die ganz ungezwungen und ohne in Spielerei auszuarten, in den Gleichnissen des göttlichen Wortes, deren tiefsinnige Bedeutsamkeit keine bloß menschliche Forschung ergründen und erfassen kann, enthalten ist?

V. 44. בימיהם unbestimmte Zeitangabe, wie das neutestamentliche: *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*. Unrichtig übers. jedoch Berth.: zunächst der Zeit von diesen Königen, dies kann ב nicht bedeuten, es kann nur heißen: innerhalb dieser Zeit, Dan. 11, 20. — Könige sagt Dan., ungenauer für: dieses Königreichs; denn das, was als das Charakteristische des vierten Reiches angegeben ist, leidet seine vornehmste Anwendung auf die Beherrscher desselben. Theodot. *βασιλειῶν*, Vulg. regnorum.

Gott selbst ist der Gründer des fünften Reiches, — nicht ohne Grund hinzugesetzt; denn auf außerordentliche, von der Art der Entstehung aller übrigen irdischen Reiche abweichende Weise erhebt sich dieses: es ist darum ein Gottesreich, während jene *κτίσεις ἀνθρώπιναι* sind; s. Steiger, z. 1. Br. Petr. S. 256. Licet omnium regnorum collator directorque unicus sit solus Deus (V. 21.), non tamen ullum ea curavit attentione, qua hocce ultimum. Geier. Aber nicht bloß seine Entstehung ist verschiedenartig von der aller übrigen Reiche; auch sein Bestehen ist ein anderes. Es wird in Ewigkeit nicht vernichtet (תבל eigentl. wegblasen, wie nichts verschwinden lassen; dies gilt von allen andern Reichen, außer dem unsrigen), auch geht es nicht auf ein anderes Volk über; denn dann wäre es eben ein bloß irdisches, nun aber ist es nicht von dieser Welt. תשתבב, eigentl.: es wird ihm überlassen weder als ein Erbtheil (freiwillig), noch, mit Gewalt bezwungen, abgetreten.

Die positive Seite des Reiches Gottes wird im letzten Theile des Verses hervorgehoben, so fern es sich verhält zu allen übrigen irdischen Reichen; diese zertrümmert es, und auf ihrem Schutte steht es da siegreich in alle Ewigkeit. Trefflich Calvin: non hic Dan. voluit praecise docere, quid facturus

Digitized by Google

esset Christus uno momento, sed quid futurum esset a tempore exsilii usque ad Christi exhibitionem. Summa igitur est: quamvis visuri sint Judaei potentissima imperia, quae malum et terrorem ipsis incutiant, immo reddant fere attonitos, tamen nihil fore in illis stabile vel firmum, quod scilicet contraria sint regno filii Dei. Atqui maledictionem denuntiat Jesaias (60, 12.) omnibus regnis, quae non servierint ecclesiae Dei. Quum ergo omnes illi Monarchae diabolica audacia erexerint cristas adversus Filium Dei et veram pietatem, oportuit deleri, et in illis conspicuam fieri Dei maledictionem, quae habetur apud prophetam. Sic ergo contrivit Christus omnia mundi imperia. — — Hortatur propheta (Pſ. 2, 12.) omnes reges terrae, ut osculentur Filium. Quum neque Babylonii, neque Persae, neque Macedones, neque Romani se Christo subjecerint, immo omnes suas vires contulerint ad ipsum oppugnandum, fuerint hostes pietatis, oportuit deleri a Christi regno; quia, etiamsi tunc non exstaret imperium Persicum, ubi Christus mundo fuit exhibitus, maledicta fuit ejus memoria coram Deo. Neque etiam hic Dan. ea tantum attingit, quae patent oculis hominum, sed altius attollit mentes nostras, nempe ut sciamus, non alibi veram fulturam, in qua quiescamus, posse reperiri, quam in uno Christo. Extra Christum ergo pronuntiat quicquid splendoris et potentiae est in mundo et opulentiae et roboris, hoc esse caducum et evanidum et nullius momenti. Man kann alſo durchaus mit Calov hier ſagen: non tantum sensu mystico et sublimiori notatur, Christum finem impositurum omnibus imperiis terrestribus, sed sensu proprio et literali. — תדק ותסק „es wird zertrümmern, oder doch (auf irgend eine Weiſe) überhaupt zu Ende bringen." (LXX. ἀφανίσει, Vulg. consumet — Theodot. λυμήσει, es wird zerſtreuen, ventilabit (Alberti, observv. philol. ſ. Matth. 21, 44. p. 124.); er dachte wohl an das hebr. Derivatum סופה, der Sturm, doch ſpricht dagegen der aramäiſche Gebrauch des Verbums, Dan. 4, 8. 19. 30. 6, 27. 7, 26. 28.). Das Suffixum in מלכותה nehmen unrichtig ältere Ausll., wie Geier u. a., als iterative Verſtärkung des Begriffs: regnum regni = ein erhabenes Reich; מַלְכוּ vorher war Reich,

Digitized by Google

מלכה hier ist die Herrschaft über dasselbe, seine Hoheit. Schon der Syrer stieß hier an, und ließ das Suffixum ganz weg; eben so punktiren mehrere codd. das ה ohne Mappik. Daß Christus (bei Matth. 21, 44., Luc. 20, 18.) auf unsre St. anspielt, ist offenbar; s. d. Ausll. das.

V. 45. So ist es also zu verstehen — setzt Dan. zum Schlusse hinzu — wenn du den Stein losgerissen sahst. Zuletzt die nochmalige Versicherung, daß Gott es sey, der ihm auf diese Weise die Zukunft enthülle, und die Bekräftigung der Wahrheit des Traumes und seiner Deutung, die natürliche Folge aus dem ersteren: nur wo Gott selbst das Zukünftige offenbart, kann der Mensch sicher seyn über die Zuverlässigkeit der Erfüllung. Hier war eine solche Versicherung (vgl. 8, 26. 10, 2.) um so nothwendiger, je weiter die Erfüllung des Geweissagten hinauslag. Dasselbe thut daher auch in demselben Falle Johannes, Apokal. 1, 7. 19, 9. 21, 5. 22, 6. Nachahmungen finden sich in den apokryphischen Schriften, um dem Betruge hier die Versicherung der Wahrheit zu geben, in Menge, s. Ewald, comm. in Apocal. p. 86.

V. 46. Die Ehrenbezeugungen, die der von Staunen ergriffene König dem Propheten erweiset, lassen sich einzeln überall in den morgenländischen Sitten nachweisen, sind aber hier in dieser Vereinigung, und da sie der Höhere einem bedeutend niedriger an Rang Stehenden erweiset, besonders merkwürdig. Zwar haben aus mißverstandenem Eifer viele ältere Ausll. (Geier, Calov u. a.) hier gemeint, daß die Ehrenbezeugungen nur Gott, nicht dem Daniel vom Könige erwiesen wurden. Indeß muß man dann das לדניאל im 46. V. sprachwidrig: in Gegenwart Daniels übersetzen. Auch läßt sich das Benehmen des Königs hier hinreichend erklären, wenn man sich in seine ganze Lage hineinversetzt (vergl. die an psychologischen Bemerkungen reiche Ausführung von Calvin), und die analogen Fälle der ersten christlichen Zeit (AG. 10, 24 ff. c. 14.) vergleicht. Auch die Babylonier erwiesen Heroen und Halbgöttern göttliche Ehre (s. Münter, Rel. d. Babyl. S. 29.), und als Alexander d. Gr. in Babylon seinen Einzug hielt, opferte man ihm, wie einem Gotte, Curt. V, 1, 20.: argenteis altaribus utroque latere dispositis, quae non thure modo, sed omnibus odoribus cumu-

Digitized by Google

laverat (nämlich der Schloßhauptmann Bagophanes). Zwar scheint damit V. 47. in Widerspruch zu stehen, sofern hier Neb. nur dem Gotte des Himmels die Ehre giebt, und ihn lobpreisend erhebt. Allein beide Stellen vereinigen sich ganz leicht und ungezwungen durch die Annahme, daß Dan., wie es sich von selbst verstand, die ihm mit Unrecht gezollte Ehre von sich, und den König so auf den hinwies, dem allein seine Anbetung gebührte. Schon Porphyrius fand diese Nachricht verdächtig. Hieronymus bemerkt deßhalb: hunc locum calumniatur Porph., quod nunquam superbissimus rex captivum adoraverit; quasi non et Lycaones ob signorum magnitudinem Paulo et Barnabae voluerint hostias immolare. Error ergo gentilium, qui omne, quod supra se est, Deos putant, scripturae non debet imputari, quae simpliciter refert universa, quae gesta sunt. Die treffendste Widerlegung, freilich unbeachtet gelassen von all den zahlreichen Nachtretern des heidnischen Philosophen, die dasselbe abgeschmackte Argument bis auf unsre Zeiten zu wiederholen sich nicht schämen!

מִנְחָה, sowohl Opfergaben, als Geschenke an Menschen. Hier ist das erstere zu verstehen, denn das letztere wird erst V. 18. erwähnt, und hier מִנְחָן genannt. — Räucherungen galten im Morgenlande sowohl für göttliche Ehre (s. dasselbe erwähnt von den Babyloniern Jes. 65, 3. Herod. I, 183. und Esra 6, 10. von den Persern), als auch für eine bürgerliche Auszeichnung, die zum Theil einen physischen Grund, die starke übelriechende Ausdünstung der animalischen Körper in dem heißen Klima hat; vgl. Esther 2, 12. Sprüchw. 27, 9. Hohesl. 3, 6. Tob. 6, 9. 8, 2. und andere Stellen aus neuern Reisebeschreibern zusammengestellt in Rosenmüllers A. u. N. Morgenl. Th. IV, S. 157 ff. 194 ff. נִסַּךְ, spenden, als Opfer darbringen, der terminus technicus hiefür; von dieser Bedeutung abzugehen, und das Wort mit Berth. aus dem arab. نسك, gratum fecit odorem, ist nicht bloß unrichtig und ohne Analogie, sondern auch zum Kontexte, der ein allgemeineres Wort verlangt, unpassend.

V. 47. Haec confessio nihil nisi pium, sanctum et rectum et sincerum spirat. Posset igitur videri testimonium verae conversionis et resipiscentiae. Sed profani homines

Digitized by Google

interdum rapiuntur in admirationem Dei, et tunc large et prolixe fatentur, quicquid posset requiri a veris Dei cultoribus. Sed illud est momentaneum: deinde interea manent impliciti suis superstitionibus. Extorquet igitur illis Deus verba, quum ita pie loquuntur, sed intus retinent sua vitia, ut facile postea recidant ad pristinos mores, quemadmodum memorabile exemplum postea sequetur. Quicquid sit, voluit Deus ore profani regis gloriam suam promulgari, et illum esse praeconem suae potentiae et sui numinis. Calvin. מִן־קֹשֶׁט. Die Präposition steht hier nicht pleonastisch, wie selbst L. de Dieu hier noch annimmt, sondern als Adverbial-Bildung, wie מִן־יְצִיא, V. 8., und das griech. ἐξ ἐμφανοῦς f. ἐμφανῶς, ἐξ ἴσου aequaliter, ἐκ τοῦ ὁμοίου = ὁμοίως ꝛc.

V. 48. Der König überträgt dem Daniel die Statthalterschaft der Provinz und die Oberaufsicht über die Magier (s. oben z. V. 3.). Diese Gnadenbezeugung begleiten reiche Geschenke, so erheischt es die Sitte des Orients. „Im Morgenlande sind Belohnungen, die in ehrenvoller Auszeichnung bestehen, gemeiniglich mit Geschenken an Geld verbunden.“ Burder bei Rosenm., A. u. N. Morg. Th. III, S. 151. u. das. die Belege. Als Parallele für unsern Fall mag noch die Erzählung des Barhebräus (p. 331. ed. Bruns u. Kirsch) dienen, wo der Sultan Zangi zu einem Sklaven, der ihm einen Beweis seiner Klugheit und Geschicklichkeit gab, sogleich sagte: „solch einem Menschen ziemt es sich zu geben die Aufsicht über eine Stadt,“ und sogleich gab er ihm die Aufsicht über die Festung Kurisch, und sandte ihn dahin ab.

V. 49. Häufig hat man diese Stelle so verstanden, als wenn Daniel die Ehre abgelehnt, und die Statthalterschaft seinen Freunden übergeben habe. So unter anderen schon Porphyrius, der daraus einen Anklagepunkt gegen Daniel entnahm, sofern er die Geschenke angenommen, die Ehrenstellen aber ausgeschlagen habe. Welche Ungereimtheiten setzt aber diese Annahme voraus! Daniel verweigert einem Befehl des Königs seinen Gehorsam, was ihm augenblickliche Strafe zugezogen haben würde — er schlägt nun aber gar seine drei Freunde zugleich zu Statthaltern in Einer Provinz vor!! Die Sache erklärt sich ganz einfach aus der orientalischen Staatseinrichtung.

Digitized by Google

Jeder Satrap hatte nämlich eine Reihe unter ihm stehender Intendanten, bei den Griechen ὕπαρχοι, auch οἰκόνομοι genannt, welche von ihm ernannt wurden und mit ihm die innere Verwaltung der Provinzen besorgten; s. Heeren, Ideen Th. I, 1. S. 528. Zu solchen erbat sich Dan. seine Freunde: „er bat den König, daß er sie setze über das Verwaltungs-Geschäft (על עבידתא) der Provinz B." עבידא ist das ganze in den Händen der Satrapen befindliche Regierungs-Geschäft (Dan. 3, 12. עֲבֹדַת הַמְּלָאכָה 1 Chron. 26, 30. oder הַמְּלָאכָה genannt, Nehem. 2, 16.); so fern alle Beamte des Königs seine Knechte (עבדי המלך) heißen; z. B. Jes. 36, 9. und das: Gesenius. Ganz analog ist der Gebrauch des arab. عمل, eigentl. arbeiten, dann administrare; davon das Substantivum أعمال, eigentlich die Administration eines Gebiets, dann das Verwaltete selbst, das Gebiet; vergl. z. B. Djemaleddin, ägyptische Chronik, ed. Carlyle, pag. 61.: أعمال المنغلوطية, das Gebiet von Manfalut. Kaum der Beachtung werth ist somit Bertholdts Bemerkung, עבידא stehe hier nach einem Grăcismus, wie πρᾶγμα, z. B. 2 Makk. 3, 17., wo er das ὁ ἐπὶ τῶν πραγμάτων übers.: der Statthalter einer Provinz, allein der dort genannte Heliodor war ein bloßer Gefälleintreiber, als dessen Geschäft ausdrücklich angegeben ist, τὴν τῶν χρημάτων ἐκκομιδὴν ποιήσασθαι — πράγματα ist also = χρήματα, wie häufig. Noch weiter geht aber in seiner Kühnheit Berth., wenn er gar den Singular πρᾶγμα übers. administratio rei publicae (und daraus könnte doch nur עבידא entstanden seyn); da bekanntlich nur der Plural so steht (z. B. 1 Makk. 6, 56.), wie οἱ ἐν πράγμασιν obrigkeitliche Personen bezeichnet.

Dan. selbst blieb am Hofe des Königs, oder wie es eigentlich heißt: im Thore des Königs. Bertholdt erklärt dies (S. 820.): er wurde Vorgesetzter über die königliche Burg; eben so Gesenius (z. Jes. Th. I, S. 697.). Kaum begreiflich ist

Digitized by Google

es, wie man solchen Unsinn unserm Buche aufbürden konnte; denn daß dies die Worte nicht heißen können, ist sonnenklar, wie aber Dan. zu dieser neuen dritten Würde kommen soll, ist mehr als abgeschmackt. „Der Pallast des Königs führte bereits bei den Persern den Namen des Thors oder der Pforte (bei den Griechen αἱ πυλαὶ), den er noch in Constantinopel trägt." Heeren, a. a. O. S. 505. Im Thore des Königs seyn, kann also nur heißen: im Pallaste sich aufhalten, vgl. Esther 2, 19. 21. 3, 2., die Beamten mußten aber bei den Persern sich täglich am Thor des königlichen Pallastes einfinden, um der Befehle des Königs daselbst gewärtig zu seyn; Xenophon, Cyr. VIII, 1. Herod. III, 120. S. ein mehreres bei Rosenmüller, A. u. N. Morgenl., Th. III, S. 399 ff.

Capitel III, 1—30.

Nachdem Nebukadnezar eine kolossale Statue als Idol in der Ebene Dura hatte aufstellen, und die vornehmsten Staatsbeamten seines Reiches zur Einweihung derselben berufen lassen (1—3), mit dem Befehle, daß, wer nicht den Götzen anbete, zum Feuertode verdammt seyn solle (4—7), so weigerten sich die drei Jehova treuen Freunde Daniels, dem Könige zu gehorchen (8—18); wurden jedoch, trotz der an ihnen vollzogenen Strafe, auf eine wunderbare Weise aus dem Gluthofen errettet (19—27.), wodurch selbst der König zu einem merkwürdigen Eingeständnisse der Macht und Erhabenheit des allein wahren Gottes sich genöthigt sah und dessen Verunehrung nachdrücklich verbot (28—30.).

Wann ist diese Begebenheit vorgefallen? Nach den LXX. und Theodot. ereignete sie sich im achtzehnten Jahre des Nebuk., eine Angabe, die, so wenig historische Basis sie auch haben mag, doch auf einer nicht ganz ungeschickten Combination des Faktums mit der Zerstörung Jerusalems (im siebzehnten Jahre des Neb.) beruht. So viel scheint an dieser Angabe richtig zu seyn, daß nach Vollendung seiner Großthaten der König daran dachte, ein Monument derselben zu setzen, und dadurch zugleich seinen Götzen sich dankbar zu beweisen (Man vergl. das ähnliche Faktum bei Herod. IV, 88.). Verschwunden war nämlich der Eindruck, den die frühere Weissagung Daniels (c. 2.) auf ihn hervorgebracht hatte, und die glorreich er-

Digitized by Google

fochtenen Siege hatten seinem Hochmuth volle Nahrung gegeben; trotzig fordert er nun schon Jehova zum Kampfe heraus (V. 14.), und stützt sich in frechem Uebermuthe auf seine eigene Kraft und die Geschöpfe derselben, die Werke der Nichtigkeit, seine Götzen. Auch dieser Umstand macht es wahrscheinlich, wie schon Calvin bemerkt, regem non exiguo tempore, postquam confessus erat, Deum Israelis esse summum Deum, hanc statuam fabricasse. — Unser Cap. setzt die Erzählung Cap. 2. natürlich voraus, und V. 12. und 30. findet sich eine ausdrückliche Beziehung auf 2, 49.

Auffallend ist das Fehlen Daniels bei jener Feierlichkeit; es waren ausdrücklich dazu alle höheren und niederen Staatsbeamten berufen, und schwerlich durfte sich irgend ein, noch dazu so angesehener, Großbeamter diesem Befehle entziehen, ohne die härteste Strafe befürchten zu müssen. Der Einwand, der daraus gegen die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung entnommen wurde, ist verschiedenartig beantwortet worden, und, wie es scheint, wenig glücklich beseitigt. Lüderwald meinte, nur jene drei Freunde Daniels, als Toparchen von Babylon, die im Namen ihrer Untergebenen als Repräsentanten derselben das Fest begehen mußten, brauchten gegenwärtig zu seyn, Daniel selber sey wahrscheinlich in Geschäften abwesend gewesen. Jahn (Einl. Th. II, S. 640.) sagt ähnlich, man dürfe ja nur annehmen, daß Dan. eben krank gewesen, oder in Geschäften verreiset war. Man fühlt es nur zu sehr, daß diese Beseitigung ein bloßer Nothbehelf, statt dessen sich leicht auch eine Unzahl anderer Möglichkeiten, aber auch nur Möglichkeiten, auffinden ließe, und der Schein wenigstens einer nichtigen Ausrede wird immer nicht vermieden werden. Ganz unrichtig ist aber die Annahme Dr. Hengstenbergs (Beitrr. S. 99.), Dan. habe gar nicht zu den zusammenberufenen obrigkeitlichen Personen gehört, sondern sey nur Vorsteher der Magierkaste gewesen; vergl. dagegen die Anm. z. Cap. 2, 48, 49. Die einfachste Lösung der Frage scheint sich aus dem Umstande leicht zu ergeben, daß die Strafe nur auf die Denunciation der gegen Sadrach, Mesach und Abednego feindlich gesinnten Chaldäer erfolgte, wobei der Neid über die Erhebung dieser noch dazu einer ausländischen und verachteten Nation angehörigen Männer zu so hohen Staatsämtern gewiß das seinige am meisten beitrug. Warum aber diese nicht den Dan. anklagten, ist eben nicht schwer abzusehen. Fieri potest — sagt Calvin z. V. 11. — ut abstinuerint a Daniele ad tempus, quem sciebant magnifieri a Rege, et traxerint istos tres in crimen, qui facilius et minori negotio poterant opprimi. So wie umgekehrt bei der Anklage Daniels wegen seines

Digitized by Google

Ungehorsams gegen einen königlichen Befehl (c. 6.) unter Darius Medus nicht noch anderweitige Hebräer, die sich gewiß dieselbe Uebertretung zu Schulden kommen ließen, verklagt wurden, so wurde auch hier Daniel, dessen Ansehen, worin er bei Neb. stand, bekannt war, und eine solche Anklage leicht äußerst gefährlich für die Urheber derselben machen konnte,' übergangen. Auch war ohnehin der Schmerz, den ihm der Verlust seiner Freunde verursachen mußte, kränkend genug, daß man ihn anderweitige Rache nicht brauchte fühlen zu lassen. Daß er natürlich für seine Freunde sich nicht verwenden durfte, liegt in der Art und Weise der Exekution (s. die Anmerkk.) hinreichend begründet.

Groß war die Verherrlichung Gottes, die sich diesmal zu Gunsten seines hart bedrängten Volkes kund gab. Die drei Zeugen für seine Wahrheit, die Märtyrer für dieselbe wurden, hat die Kirche zu allen Zeiten hoch in Ehren gehalten, und die Bewunderung derselben in späterer Zeit veranlaßte schon die griechischen Uebersetzer, ihnen einen eigenen Dank-Hymnus, als in der Gluth des Ofens gesungen, in den Mund zu legen (s. die allgem. Einl.). Unwillkürlich wird man durch diese Erzählung in die Zeiten des ersten Zustandes der christlichen Kirche versetzt, und treffend sind die Parallelen, zu denen eine solche Vergleichung in Menge Stoff darbietet. Man denke sich die Scene nur in ihrer ganzen Wirklichkeit aus: wie alles in der wilden durch eine stürmische Musik mit hervorgerufenen Begeisterung, wie sie nur der abgöttische Orient zu erzeugen vermag, vor dem Götzenbilde auf den Knieen liegt, der König sonder Zweifel selbst; nur nicht die standhaften Hebräer; — dann die Anklage der Leute, „die des Königs Gott nicht angebetet hatten" — nur für Eigensinn gilt die feste Weigerung, es scheint auch hier dem heidnischen Monarchen, pervicaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri (Plin. epist. X, 96.) — der König will schonen, und bietet ihnen an, das Vergangene wieder gut zu machen, und anzubeten, wie Trajan gebot: qui negaverit, se Christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit i. e. supplicando Diis nostris — veniam ex poenitentia impetret — die muthige Antwort: wir beten nicht an, Gott vermag uns zu retten, wo nicht, wir können doch nicht Folge leisten," und man hört einen Basilius zum Julian sprechen: fac quod facturus es; nam cras idem ero, qui hodie sum, und einen Cyprian zum heidnischen Proconsul: Christianus sum et Diis sacrificare non potero; tu vero, quod tibi praeceptum est, fac: in re tam justa nulla deliberatio est.

Endlich aber die Wirkung des Wunders auf die zahlreich ver-

Digitized by Google

sammelte Menge. „Eben dieses — sagt Heß, Gesch. d. Reg. v. Judah n. d. Exil, Th. I, S. 144. — that dem Aberglauben jener Götzendiener im Grunde mehr Abbruch, als alles, was zur Bestreitung desselben hätte gesagt werden können. Vielgötterei mußte durch Thatwiderlegung beschämt werden. Und solche Beschämung war doch wohl eines Gottes nicht unwürdig, der seine Offenbarungen und Wunder den jedesmaligen Umständen und Bedürfnissen anzupassen weiß. Möchten uns doch die Verächter der heiligen Geschichte belehren, wie, nach ihrer Meinung, jener chaldäische Aberglaube (den sie ja doch nicht gegen die Wunder der Schrift werden in Schutz nehmen wollen) stärker, oder auch nur eben so stark und Gott geziemend hatte beschämt und widerlegt werden können, als eben durch solche Thatsachen?"

Die neuere Ansicht (von Bleek und De Wette besonders geltend gemacht), daß unsere Erzählung aus einer Beziehung auf die Religionsverfolgungen der Juden unter Antiochus Epiphanes hervorgegangen sey, worauf namentlich die Erwähnung der Statue, wie eine solche auch Antiochus habe verfertigen lassen, hindeute, daß jene also rein fingirt sey, und nur einen paränetischen Zweck habe, ist trefflich in ihrer Nichtigkeit dargestellt worden von Hengstenberg (Beitrr. S. 83 ff.), der besonders den Umstand, daß nie eine solche Statue im Tempel zu Jerusalem durch Antiochus errichtet sey, mit siegenden Gründen dargethan hat.

V. 1. Die Schilderung der vom Könige errichteten Bildsäule suchen wir hier zuerst ihren einzelnen Theilen nach zu erläutern, um dann über das Ganze und seinen Endzweck ein desto sichereres Urtheil zu gewinnen. Sie wird bezeichnet mit dem unbestimmten Namen צֶלֶם, imago, im Chaldäischen besonders gern von Götzenstatuen, für das hebr. פֶּסֶל (vgl. Ezech. 8, 3. 23, 14. 2 Könn. 23, 4. 5. Targ. u. a.). Als nähere Bestimmung erscheint das דִּי־דָהַב, von Gold, d. h. nicht von massivem Golde, sondern vergoldet. Diese Ungenauigkeit des Ausdrucks ist im Hebr. sowohl (vgl. das מִזְבַּח חִפּוּי נְחֹשֶׁת 2 Mos. 39, 38. 40, 5. 26. 4 Mos. 4, 11., von dem im Allerheiligsten befindlichen, aus Akacienholz gearbeiteten und mit Gold überzogenen Altar), wie in allen Sprachen, z. B. aurea sella bei Cic., Phil. II, 34. Nep., Eumen. 7. Dazu nöthigen uns die Bemerkungen des Herodot und Diodorus Sic. über die Beschaffenheit der babylonischen Götzenbilder, wie auch die Jes. 40, 19. vorkommende

Digitized by Google

Beschreibung derselben (s. Hengstenb., Beitr. S. 98.). Der Br. des Jerem. 1, 7. erwähnt ebenfalls περίχρυσα und περιάργυρα und θεοὶ ξύλινοι, καὶ περιάργυροι καὶ περίχρυσοι V. 54. und 56.; hebr. אֲצֻדִּים, צְפֻדִּים, s. Gesenius, z. Jes. I, S. 874., wo die genauere Beschreibung von Wichtigkeit ist. Bisweilen waren nur Theile dieser Statuen vergoldet, besonders die Zunge; Br. Jerem. 1, 5. Plin., H. N. VII, 37. Bei den Griechen erscheinen sie unter dem Namen χρύσεα ξόανα (z. B. Eurip. Troad. V. 1081.). Die Höhe der Statue betrug 60, die Breite 6 Ellen (wobei man nicht etwa, wie mehrere versucht haben, kleinere Ellen, als die gewöhnlichen verstehen darf; Gesenius, thes. p. 112 ff.). So gemäß dem Charakter des die Form ganz verabsäumenden und nur nach dem Ausdrucksvollen haschenden Orients; vgl. Hengstenb. S. 94 ff. Man denke an die κολόσσους μεγάλους καὶ ἀνδροσφίγγας περιμηκέας, die Amasis, nach Herodot II, 175., errichten ließ. Auch eherne Statuen der babylonischen Herrscher erwähnt Diodor. Sic. II, 8.

Die einzigen in dieser Beschreibung sich findenden Notizen, um den Zweck des Kolosses zu bestimmen, seine ungewöhnliche Größe, und die Unförmlichkeit, die er gehabt zu haben scheint, leiten auf die Vermuthung, daß er nicht eine menschenähnliche Gottheit vorstellen sollte, sondern einer einfacheren Sitte gemäß, eine bloße Säule, oder Denksäule war — מצבות, 2 Sam. 18, 18. Eine Vergleichung verdienen wohl die Sonnensäulen, חמנים, (vgl. Vitringa, z. Jes. I, S. 674. Gesenius, Vorr. z. Handwb. S. XXVI. 3te Ausg.), die auch bei den Babyloniern als vorhanden erwähnt werden, Ezech. 6, 4. 6. Die ältern, zum Theil sehr abentheuerlichen Vorstellungen und Vermuthungen über die Absicht Neb.'s s. ausführlich zusammengestellt bei Dieterici, antiqq. bibl. p. 714 sq.

Zu מלכא haben die LXX. noch den Zusatz: διοικῶν πόλεις καὶ χώρας καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, ἀπὸ Ἰνδικῆς ἑως Αἰθιοπίας. Bei שתין אמין verbesserten sie πηχέων (al. πηχῶν) ἑξ — allein die Lesart, welche Michaelis (orient. Bibl. IV, S. 34 ff.) und Eichhorn (Einl. IV, S. 488. 4te Ausg.) nicht abgeneigt sind, als die ursprünglich richtige zu vertheidigen, ist wohl bloßer Schreibfehler des römi-

Digitized by Google

schen Herausgebers, der entweder die Abbreviatur des ἑξήκοντα oder das κοντα wegen des folgenden καὶ übersah. Josephus, der sonst den LXX. ziemlich genau folgt, las ἑξήκοντα, eben so hat der Syr. Ambros., und Bugati bemerkt ausdrücklich: aliter tamen (als in der ed. Rom.) se res habet inautographo bibliothecae Chisianae, ejusque apographo manu Leonis Allatii descripto, quod in eadem bibliotheca asservatur. Mihi enim utrumque Romae conferenti integer textus utrobique apparuit in haec verba: τὸ ὕψος αὐτῆς πηχῶν ἑξήκοντα καὶ τὸ πλάτος αὐτῆς πηχῶν ἑξ (auch diese letztern Worte läßt die ed. Rom. weg), quae sane et cum Syro nostro, et cum Chaldaeo, ceterisque versionibus mirifice conveniunt. — Die jüdischen Ausleger suchen übrigens hier in der Zahl sechs große Mysterien; s. L'Empereur, z. Joseph. Jachiades S. 57.

Aufgestellt wurde das Bild in der Ebene Dura, in der Provinz Babel. Der Name Dura war im Aramäischen eine allgemeine Benennung für Ebene, Fläche: דור eigentlich nach dem Arab. دور, im Kreise sich herum bewegen, davon das Substantiv: eine kreisförmige, runde Fläche (vergl. Bochart, hieroz. XI, 5, 8. Schultens, opp. min. p. 269 sqq. Hartmann, linguist. Einl. S. 82 ff.). Diese Bezeichnung war mehreren Ebenen und Städten gemeinsam. So gab es eine Ebene Deira oder Deera (دايير) bei Susa, welche Ptolemäus erwähnt (VI, 3.), eine Stadt gleiches Namens nicht weit davon. Eine Verwechselung dieses Namens mit unserm Dura ließ sich Theodot. zu Schulden kommen, indem er übersetzt Δειρα. Ein anderes Dura kommt bei Ammian. Marcell. IV, 1. vor; eine andere stark befestigte Stadt gleichen Namens in Mesopotamien bei Polyb. V, 48. 52. 66. Amm. Marc. XXV, 6., welches noch besteht (s. Michaelis, suppl. ad lex. Hebr. p. 431.). Genug, um hier die allgemeine Verbreitung dieser Benennung in jenen Gegenden zu beweisen. Es ist dieselbe Ebene, von der auch 1 Mos. 11, 2. die Rede ist: בקעה בארץ שנער. Ohne Zweifel erhielt diese berühmte Ebene κατ' ἐξοχήν die (aramäische) Bezeichnung Dura (Herodot I, 178. Strabo II, p. 109.

Digitized by Google

ed. Casaub. Joseph., Antiqq. I, 4.). Auf eine ähnliche Weise faßten es auch (appellativisch) die LXX.: ἐν πεδίῳ τοῦ περιβόλου. Hieron.: pro Dura LXX. περίβολον transtulerunt, quod nos vivarium, vel conclusum locum dicere possumus. Darnach der Syr. Ambros.: ܒܝܬ ܣܓܪ, welches Norberg (spec. cod. Syr.-Hexapl.) unrichtig für ein nomen propr. nahm. Ephraem bemerkt: ܐܬܪ ܕܣܓܝ ܠܗ ܠܐ ܠܡܫܪܝ, „ein Ort, der hinreichend war für eine große Menschenmenge." Die vers. Venet.: ἐν πηδίῳ πρήσεως, in der Ebene des Verbrennens. Sie combinirte wahrscheinlich das hier erzählte Faktum mit der Bedeutung des hebr. דּוּר, ein Scheiterhaufen; Ezech. 24, 5. Die talmudische Notiz (tr. Sanhedrin fol. 92, 2.): מנהר אשל עד רבת בקעת דורא ist unverständlich (s. Buxtorf, S. 520. Lackemacher, observ. philol. VII, 28 sq.), und vielleicht auf ein anderes uns unbekanntes Dura zu beziehen.

V. 2. שְׁלַח, nämlich מלאכים, oder רצים (1 Mos. 27, 45. Jerem. 16, 16. 29, 25., vergl. das griech. πέμπειν und ἀποστέλλειν.). Zur Sache vgl. 1 Sam. 11, 7. 2 Chron. 30, 6. 10. Esth. 3, 15. 8, 14. 1 Makk. 1, 44. Heeren, Ideen I, 1. S. 534. ff. — חֲנֻכַּת (s. über das Wort: Schultens, z. Sprüchw. 22, 6.), die dedicatio, consecratio, bei den Griechen ἱδρύεσθαι, ἀνιεροῦν genannt (vergl. van Dale, de oraculis p. 624. Schol. z. Aristoph. Ran. V. 218. Suidas, s. v. χυτροί) — ein wichtiger Akt, der die bedeutsamste Stelle in der alten Idololatrie einnahm. „Man hegte die Hoffnung von dem Erfolge dieser Einweihungen, daß sich die Gottheit selbst in diese Bilder, zu diesen Tempeln und Altären herablasse." Creuzer, Symb. Th. I, S. 178. Gewöhnlich waren sie mit großem Opfergepränge verbunden, ja man stellte selbst jährlich Feste zum Andenken an diese Einweihung an; vgl. Euseb., praep. evang. I, 10., wo dies ausdrücklich von gewissen Gottheiten zu Ehren errichteten ξηλαῖς erzählt wird. Die LXX. übersetzen die letzten Worte: καὶ ἔζησαν οἱ προγεγραμμένοι κατέναντι τῆς εἰκόνος (Michaelis, Scharfenberg lesen: προγεγρ.).

Nachdem wir oben (z. 1, 3.) einige der vornehmsten Hofchargen der alt-orientalischen, besonders der babylonischen Kö-

Digitized by Google

nige zu erläutern versucht haben, geben wir bei dieser Gelegenheit eine übersichtliche Darstellung der wichtigsten Verwaltungsbehörden des Reiches, von denen uns unsere Stelle eine reiche Anzahl aufführt, ohne jedoch, wie es scheint, die genaue Folge nach den Würden derselben zu beobachten (nur die Menge der erscheinenden Personen anzugeben, war Zweck Daniels).

Die ungeheure Ausdehnung der alten asiatischen Dynastieen erforderte, wie auf der einen Seite, eine adäquate Anzahl von Behörden, so auf der anderen ein enges diese unter sich, und sie wiederum mit dem Throne und dessen Inhaber verknüpfendes Band. Das eigenthümliche dieses letztern Verhältnisses prägt sich am deutlichsten in den Benennungen, die die höchsten Beamten führen, aus. Sie heißen sämmtlich Knechte des Königs, zum Zeichen der tiefsten Abhängigkeit von dem, dessen Wille schon das höchste, unverletzlichste Gesetz enthielt, auch Freunde und Verwandte des Königs, ja dieser Titel gab schon als solcher einen hohen Rang denen, die ihn besaßen. Aber außerdem, abgesehen von dem Verhältnisse zum Könige, erhalten sie wieder im Verhältnisse zu ihren Untergebenen die höchsten Ehrenbenennungen, wie durch einen auf sie übergehenden Ausfluß der königlichen Majestät; die Satrapen trugen das königliche Diadem, sie heißen selbst Könige (s. Gesenius, z. Jes. Th. I, S. 292.). Der König selbst nennt sich dann wiederum: großer König, oder König der Könige (s. z. 2, 36.). Dieses Verhältniß hat aber gemeinhin den physischen Grund, daß jene Satrapen Brüder, Söhne, Schwiegersöhne oder sonstige Verwandte des Königs waren. Sie sollen aber in jeder Hinsicht als Repräsentanten und Abbilder der königlichen Herrlichkeit erscheinen. „Ihr Hof war nach dem des Königs geformt, ihr Gefolge oft nicht weniger zahlreich und ihre Ueppigkeit übertraf noch selbst ihre Einkünfte. So wie der König seine Bedürfnisse aus dem ganzen Reiche zog, so zogen sie sie aus allen Theilen ihrer Provinz." (Heeren, I, 1. S. 513. vgl. 531 ff.). — Ein zweites durchaus seinen Zweck erreichendes Bindungsmittel, war die strenge Scheidung der Civil- und Militair-Gewalt [1]). Die Sa-

1) Wir folgen darin ganz den trefflichen Bemerkungen Heerens, a. a. O. S. 525 ff.

Digitized by Google

Satrapen sorgten für die innere gute Verwaltung und die Cultur des ihnen anvertrauten Landes, die ihnen zur Seite stehenden Feldherren für die Sicherheit desselben, und die Erhaltung der Provinzen als solcher nach außen und innen hin. Dies war ein kräftiger Damm gegen Empörungen — der Verfall des persischen Reiches hatte besonders seinen Grund in der späteren Vereinigung beider Gewalten (Heeren, S. 441 ff.).

Gehen wir jetzt über zu dem babylonischen Reiche, das ebenfalls nach ausdrücklichen Zeugnissen (Jes. 10, 8. Ezech. 23, 6. 2 Könn. 18, 17. Xenoph. Cyrop. VIII, 6, 16.) auf einer Satrapenregierung, ganz ähnlich der spätern Persischen, die uns deßhalb beständig die treffendste Analogie ist, beruhte. Die sämmtlichen Beamten zerfallen in zwei Hauptklassen: Großbeamte, שלטים Dan. 2, 15.; רברבנים, 4, 33. 5, 1. 9. 23., und Unterbeamte in den Provinzen שלטני מדינתא, Dan. 3, 2. (ὕπαρχοι, s. d. Anm. zu 2, 49.). Zu den ersteren sind nach der Angabe unseres Buches [1]), verglichen mit anderweitigen Nachrichten, wohl folgende zu rechnen.

1) Die eigentlichen Satrapen, also die höchste Civilbehörde der größern Provinzen, hier Achaschdarpanin benannt, außerdem noch Esra 8, 36. Esth. 3, 12. 8, 9. 9, 3. vorkommend. In dieser Bedeutung vereinigen sich alle Ausleger [2]), nur die Ableitung ist zweifelhaft (s. darüber die vollständige Sammlung der verschiedenen Meinungen bei Gesenius, thes. p. 74.). Das richtige hat in dieser Hinsicht Hengstenberg, Beitrr. S. 347. (nach de Sacy), bemerkt: Kschetr bedeutet: Königreich, Ban Wächter; also: Beherrscher einer Provinz [3]). Das bei Theopompus (b. Photius) sich findende ἐξατράπης scheint damit zusammenzuhängen. Ihr hohes Ansehen erhellt aus den angeführten Stellen, wo sie beständig den ersten Platz einnehmen.

---

1) Ueber die fruchtlosen Bemühungen Bleeks, dieselbe zu verdächtigen, s. Hengstenb., Beitrr. S. 346 ff.

2) Provinciarum majorum praefecti, apud veteres Persas, more Pascharum turcicorum etc. Gesenius, thes. p. 74.

3) Wahrscheinlich hängt damit auch das vielfach gedeutete אחשתרנים Esth. 8, 10. in dem Sinne bestiae regiae zusammen; wenigstens ist, wenn die unbestimmte Bedeutung regiae als die ursprüngliche festgehalten wird, der Zusatz des Verf.'s בני הרמכים um so erklärbarer.

Digitized by Google

2) Die diesen zur Seite stehenden höchsten Militairpersonen, wozu einmal der Anführer der Leibwache (s. Dan. 2, 14. und das. die Anm.), sodann die Commandeurs in den Provinzen gehörten. Beide kommen in diesem Cap. nicht vor.

3) Die Statthalter der kleineren Provinzen, oder ansehnlichen Städte nebst ihrem Gebiete, פַּחוֹת, wahrscheinlich zusammenhängend mit dem pers. بحتن (Ewald, Gr. S. 490. Gesenius und Winer Wb.), besorgen, also ähnlich den Wächtern einer Provinz, den Achaschdarpanin, nur die niedere Bezeichnung für eine niedere Würde. Sie erscheinen schon unter diesem Namen während der assyrischen Herrschaft (Jes. 36, 4.), und dann unter der chaldäischen bei Jeremias und Ezechiel. Entscheidend ist für die Bedeutung Statthalter die Art, wie dieser Amtsname in den BB. Esra und Nehemia, wie in den nachexilischen Propheten erscheint; vergl. Esther 3, 12.: פַּחוֹת אֲשֶׁר עַל־מְדִינָה.

Zu den niederen, den Statthaltern großentheils wieder untergeordneten Personen gehörten folgende:

1) Die Justizbeamten, von denen uns drei verschiedene, schwer zu sondernde Klassen [1]) genannt sind: a) die Adargasrajas, Oberrichter (vergl. Gesenius, thes. s. v. גזר). „Sie sind die *βασιλῆοι δικαςαι* der Perser bei Herodot und Xenophon, unter welchen sie in einer solchen Auktorität standen, daß sie selbst von den Königen in ihren Privat-Angelegenheiten als Schiedsrichter anerkannt und gebraucht wurden.“ Berth. b) Die תִּפְתַּיֵּא entweder (nach L'Empereur) von فتي conj. IV. judicavit: Richter, oder (nach Bertholdt) von פָּתַח, offen seyn; davon פִּתְאֹם das flache Land (Hohesl. 3, 2. Targ.): Kreishauptleute, Landschafts-Direktoren. c) דָּתַבְרַיֵּא, „das wäre im Persischen دادبران, oder دادوران, Rechtsgelehrte — und so versteht man das chaldäische Wort gewöhn-

1) Auch dazu giebt die türkische Einrichtung eine Analogie — hier sind die Kadi Laskir (d. h. Richter der Armen) die Oberrichter, deren es im ganzen Reiche nur zwei giebt, und die dann wieder die übrigen Kadis ernennen; s. Lüdekes Beschreib. des türk. R. Th. II, S. 66. Th. I, S. 360. So auch war es unter den arabischen Chalifen; s. Elmacin, histor. Sarac. I, c. 12.

Digitized by Google

lich: R. Joseph ebn Jachja vergleicht sie mit den فقها der Mahomedaner u. s. w." Lorsbach, Archiv. Th. II, S. 261. „دادبر, justitiam ferens, ut پیغمبر, nuntium (פתגם پیغام) ferens." v. Bohlen, symb. p. 19. (Das Versehn in der syr. Vers. لصبل, wahrscheinlich Schreibfehler, rügt Lorsbach a. a. O.)

2) Die Tributeinnehmer und Schatzmeister גדבּרין (falsche Ableitungen bei L'Empereur und Bertholdt — richtige bei Gesenius, thes. p. 296.), bei Esra גִּזְבְּרַי. Ihr Amt war ein doppeltes, die Aufbewahrung des öffentlichen Schatzes (Esra 1, 8.) und die Eintreibung des Tributes (ἄρχοντες τῆς φορολογίας, 1 Makk. 1, 29.). Der Tribut bestand größtentheils in ungeheueren Lieferungen an Naturalien; außerdem aber auch in (ungemünztem) Gold und Silber (Nehem. 5, 15. 18. Herodot III, 20. I, 192.).

3) Die סְגָנִין, ein allgemeiner Name, zusammenhängend mit dem pers. سحنة, praefectus, ähnlich unserm: Präsident, Direktor, wahrscheinlich die Vorsteher gewisser Landescollegien. So gab es dergleichen unter den einzelnen Magierabtheilungen, denen wiederum ein Oberster: רַב־סָגְנִין, Dan. 2, 49., vorstand. Aehnlich ist der בַּעַל טְעַם, wie wir ihn bei den Samaritanern nach dem Exil finden (Esra 4, 9. 17.), und zu denen ein eigner Schreiber (כְּתָבָא, Esra l. l. γραμματίσης βασιλήϊος, Herodot III, 128.) gehörte.

Außer diesen babylonischen Beamten kommen unter der medischen Regierung noch סרכין vor, s. z. 6, 8.

Sämmtliche Beamte kommen nun in unserm Buche unter dem Gesammtnamen הַדָּבְרִין (nicht unwahrscheinlich zusammengesetzt aus هدى und דבר, welches beides leiten, führen, also dux ducum; höchste Behörde) vor; 3, 24. 27. 4, 33. 6, 8. Sie bilden also ein Collektivum: eben so bei Jerem. 39, 3. 13. Sie verwalteten während des Wahnsinnes des Nebukadnezar vereint das Reich; 4, 33. „Bei sehr wichtigen, das ganze Reich betreffenden Angelegenheiten — wurden alle Satrapen und Fürsten des Reiches — in das königliche

Digitized by Google

Hoflager entboten. So berief Xerxes im dritten Jahre seiner Regierung die Großen des Reiches nach Susa, um sich über den gegen Griechenland beschlossenen Krieg zu berathschlagen (Herod. VII, 7. 8.)." Rosenm., Alterthumsk. I, 1, S. 362. So auch an unsrer Stelle.

Wie bei den alten Aegyptiern und den Türken ein Wesir den nächsten Rang nach dem Könige behauptete, so auch unter diesen Räthen, „wie dies aus Cap. 5, 7. hervorgeht, wo der König Balschatzar demjenigen, der ihm die Geheimschrift deuten werde, die dritte Würde im Reiche, die nächste nach dem Großvezier, verspricht." Hengstenberg, Beitrr. S. 349. Dasselbe finden wir auch bei Berosus (s. ebendas.).

V. 4. Die Bezeichnung eines Heroldes, für welche Würde bei den Hebräern kein eigner Amtsname vorkommt, erscheint hier und 5, 29. unter dem seiner Ableitung nach unsichern Namen בַּרְזוֹז. Bertholdt, und schon vor ihm viele Ausleger, fanden hier das griech. κηρυξ, wogegen das Wort von Gesenius, Jahn u. a. für gar nicht aus semitischem Sprachstamme entlehnt, und aus dem Persischen abzuleitend gehalten wird. Da uns beide Ansichten nicht vollkommen richtig erscheinen, so sey es uns vergönnt, den Ursprung dieses Wortes und anderer damit verwandter etwas näher zu beleuchten. Der eigentliche semitische Grundstamm zur Bezeichnung eines menschlichen Lautes ist das im Hebräischen als Verbum ungebräuchliche קוּל, welches außer dem Substant. קוֹל und dem arab. قَالَ auch noch in dem W. קָהַל (eigentlich rufen; dann eine Versammlung berufen) hervortritt. Durch Verwechselung des ל und ר entstand hieraus das V. קרא; ähnlich wie im Griech. κλάζω, κλώζω, κλύζω, und: κράζω, κρώζω u. s. w., womit denn nun wieder das W. פרז auf das engste zusammenhängt, gebildet durch Vertauschung der Buchstaben ף und ב und des א mit einem ז, des Onomatopoëtikons wegen; ursprünglich wohl nur den Begriff des lauten, Lärm erregenden (daher im Syr. das abgeleitete פַּרְזָיָא, bellicosus, fortis, strenuus, besonders vom Krieger) enthaltend, sodann aber auch den spe-

Digitized by Google

cielleren des articulirten, lauten Redens, wie denn überhaupt alle die Wörter: כרז, κήρυξ, κόραξ, das pers. Kreschio, das deutsche kreischen ꝛc., als verwandt angesehen werden müssen. Daraus ergiebt sich denn aber auch, daß man kein Recht hat, das Wort כרוז dem semitischen Sprachstamme abzusprechen, und daß die Ableitung aus dem Griechischen, welches nur ein verwandtes Wort enthält (wie dies denn bei fast allen Onomatopoëticis der Fall ist) nicht minder unstatthaft ist. — בְּחַיִל, mit lauter, kräftiger Stimme, vergl. 4, 11. 5, 7., im Hebr. auch בְּכֹחַ, Ps. 29, 4. Jes. 40, 9.; Theodot.: ἐβόα ἐν ἰσχύϊ, vergl. Apokal. 18, 1.: ἔκραξεν ἐν ἰσχύϊ, wo andere fälschlich ἰσχυρᾷ φωνῇ, oder φωνῇ μεγάλῃ lesen. Auch bei Homer erscheinen die Herolde als βοόωντες, Iliad. II, 97. und λιγύφθογγοι, II, 441. u. ö.

עַמְמַיָּא אֻמַּיָּא וְלִשְׁנַיָּא. Ein die sämmtlichen Völker der Erde, oder eines großen Reiches bezeichnender, wahrscheinlich aus der üblichen chaldäischen, diplomatischen Redeweise entlehnter Ausdruck (vgl. V. 7. 31. 5, 19. 6, 26. 7, 14), wobei ein Fortschritt a majori ad minus statt findet. Die WW. עַמְמַיָּא und אֻמַּיָּא unterscheiden sich wie das latein. populus und gens, λαός und ἔθνος oder φυλή. לְשָׁן bezeichnet im Chald. einen in demselben Dialekt redenden Volksstamm, wie auch das spätere hebr. לָשׁוֹן, Sacharja 8, 23. (Schwerlich möchte sich der Jes. 66, 18. vorkommende Ausdruck: כָּל־הַגּוֹיִם וְהַלְּשֹׁנוֹת mit Hengstenberg, Christolog. II, S. 186., und Kleinert, üb. d. Echth. d. Jes., I, S. 211., für nicht chaldäisch durch den in der Genesis vorkommenden Gebrauch des Wortes לָשׁוֹן für: Sprache erweisen lassen, da Jesaia vielmehr den wirklich heidnischen Ausdruck zur Bezeichnung der Götzendiener mit Absicht, als besonders markirend, gewählt zu haben scheint; vergl., z. B. Jes. 31, 11.)

V. 5. Bei einem schon so frühe durch seine Ueppigkeit und seinen Luxus sich auszeichnenden Volke, wie die Babylonier, ist es nicht zu verwundern, wenn wir eine Liebe zur Musik und Cultivirung derselben antreffen. Schon Jesaia, als er den Untergang des stolzen babylonischen Herrschers weissagte, erwähnt der Harfen desselben, als mit zu seinem Uebermuthe gehörig (14, 11.): „In die Hölle fährt dein Prunk, das Rauschen deiner Harfen.“ Besonders scheint aber die Musik von den Chal-

Digitized by Google

dären zur Feier ihrer orgiastischen Feste gebraucht worden zu seyn. Sie, die den Sagen des Alterthumes zufolge, ihre Weisheit ägyptischer Lehre verdankten, theilten gewiß auch mit diesen die Anwendung derselben zur Verherrlichung ihres Cultus, wie ja denn überhaupt im ganzen Alterthume Astrologie und Musik beständig in gegenseitiger Beziehung zu einander stehen, s. Creuzer, Symb. u. Myth. I, S. 445 ff. Daher wohnten auch nach den Zeugnissen der Alten in der Nähe der babylonisch. Venus-Tempel selbst Musiker, so wie in jeder Kunst und Wissenschaft ausgezeichnete Männer, vgl. Görres, Mythengesch. der asiat. Welt, S. 295. 296. Eine ausgebildete Musik, wie aus den mannigfachen Instrumentennamen hervorgeht, treffen wir daher auch in unserm Buche bei den Babyloniern an, und der Orgiasmus ihrer Feste verlangte gewiß nichts anderes, als rauschende, dem Fanatismus und der Ueppigkeit angemessene Töne. — Auffallend wäre es nun freilich, wenn die Namen dieser Instrumente auf griechischen Ursprung uns leiteten, eine Ansicht, die schon frühe die Aufmerksamkeit der Ausleger auf sich zog, und zu mancherlei Vermuthungen veranlaßte, in der neueren Zeit aber als Hauptargument gegen die Echtheit unsers Buches diente. — Grotius meinte, daß lange vor Daniel jonische und äolische Kolonieen nach Asien geführt seyen, und so griechische Wörter in jenen Gegenden verbreitet hätten. Geier erklärte den Umstand so, daß am chaldäischen Hofe griechische Musiker gewesen seyen, die zugleich mit den Instrumenten die griechischen Namen derselben mitgebracht und dort eingeführt hätten. Dagegen hat man besonders geltend zu machen gesucht, daß erst in Darius Hystaspis Zeitalter durch die mit den Griechen geführten Kriege sich das Band entsponnen habe, das die Bewohner Oberasiens und Griechenlands immer enger an einander knüpfte (Bertholdt S. 26.). Uebersehen hat man hiebei gänzlich jene Züge der Religions-Ideen, die von Ober-Asien her durch Vorder-Asien hindurch gehend in Griechenland einen festen Sitz aufschlugen. So hatten z. B. die vom persischen Meerbusen her einwandernden Phönizier Gelegenheit genug durch ihren ausgebreiteten Handel zur Ausbreitung ihrer mythologischen Ideen bis in den fernsten Occident. Man hat also gewiß schon sehr frühe eine Verbindung zwischen oberasiatischem und griechischem Cultus zu den-

Digitized by Google

ken [1]). Auffallend kann es also durchaus nicht seyn, wenn wir bei den Alten selbst die Geständnisse finden, daß die musikalischen Instrumente aus dem Morgenlande in die Abendländer gebracht worden seyen; s. Jahn, Archäol. Th. I, 1. S. 499. — ein Umstand, der um so vorsichtiger machen sollte bei der Erklärung orientalischer Wörter aus den abendländischen. Aber auch umgekehrt muß ein Verkehr statt gefunden haben, der von Griechenland ausgehend, sich nach Ober-Asien hin erstreckte. Wir brauchen uns nur die bis an das Mittelmeer sich erstreckenden Eroberungen Nebukadnezars zu vergegenwärtigen, und es wird keinem Zweifel unterliegen, daß von dem dort herrschenden, mit dem Griech. unstreitig in Verbindung stehenden Cultus manches nach Babylonien hin verpflanzt seyn mag, da es herrschende Sitte der Heiden war, durch eine solche Annäherung eine engere Verbindung zwischen Sieger und Besiegten zu befördern. Bestätigt wird diese Annahme nicht wenig durch die Nachricht des Curtius (IV, 12, 1.): post hos ibant Gortuae gentes quidem euboicae, Medos quondam secuti, sed jam degeneres et patrii moris ignari. Man darf dagegen nicht mit Bertholdt, S. 26., einwenden, daß dies nur ein gemeiner militärischer Haufe gewesen sey, von dem sich nicht erwarten ließe, daß sie die Oberasiaten und besonders ihre Sprache gräcisirt hätten. Denn nach dem Berichte des Curtius selbst, war der Stamm ja schon entartet, und überhaupt behaupten wir keine Gräcisirung von Oberasien, sondern nur eine Annahme einzelner griechischer, noch dazu mit dem religiösen Cultus zusammenhängender Worte. So viel folgt stets aus dieser Stelle, daß schon sehr frühe die Griechen mit den oberasiatischen Völkern in Verbindung getreten seyen; so wie denn die unter Darius Hystaspis beginnenden Perserkriege mit den Griechen schon eine frühere Bekanntschaft beider Völker nothwendig voraussetzen. Eben so wenig darf man (Bertholdt, S. 27.) sich darauf stützen, daß z. B. Ezechiel, der als Exulant

1) Man vergleiche nur z. B. das griech. Ἐιλείθυια mit der ursprünglich oriental. Ableitung von לילה od. ילד; das griech. Adonis, welches von אדון, das griech. κολπία, welches von קול פִּי יָה seine Ableitung erhält, u. s. w.

Digitized by Google

in jenen Gegenden lebte, frei von allen Gräcismen sey, welches sich theils aus dem besonderen Zwecke des Propheten, der zu jener Einmischung gar keine Veranlassung hatte, theils aus dem oben bemerkten, wahrscheinlich sehr geringen Umfang griech. Wörter, die in Chaldäa das Bürgerrecht erlangt hatten, hinreichend erklären läßt. Vgl. besonders Hengstenberg, Beitrr. S. 16.

Somit könnte es denn auch nicht auffallend erscheinen, wenn wir griechische Namen hier entdeckten. Dennoch müssen wir dies, da sich bei allen jenen Namen eine orientalische Nachweisung geben läßt, bis jetzt bezweifeln, und wir haben nur zu sehen, ob wirklich spät-griechische Namen sich hier eingedrungen zeigen, was denn freilich die auffallendste Erscheinung wäre. Unbegreiflich wäre es nämlich dann, wie hier der Verf. des Buches Daniel echt orientalische Wörter (מְשֹׁרֵקִיתָא, קַרְנָא, סַבְּכָא) mit ganz neuen, durchaus fremdartigen zusammengeworfen haben soll, — ein Umstand, der selbst bei einem unter Antiochus Epiphanes lebenden, des Hebräischen und Chaldäischen so kundigen Juden, als unser Verf. war, kaum zu erklären seyn möchte. Waren es nämlich wirklich, wie uns Bleek, S. 220., glauben machen will, die von dem mit der Gräcomanie behafteten Antiochus bei der Einweihung der Statue des Jupiter gebrauchten griechischen musikalischen Instrumente, welche hier von dem Verf. genannt seyen, so entstehen zwei große Hindernisse, die jener Annahme im Wege stehen. Einmal sehen wir dann hier ganz am unrechten Orte jene chaldäischen Namen der Instrumente, die hier keineswegs dann als zufällig oder aus Fahrlässigkeit des Verf.'s genannt seyn können, weil (nach der Bleekschen Hypothese) derselbe ja einen bestimmten Endzweck mit jener Nennung verbinden mußte, so daß immer der Zweck, weßhalb jene angeführten Instrumente erwähnt seyen, durch Bleek selbst keineswegs erklärt wird, sich aber auch überhaupt schwerlich genügend erklären läßt. Sodann aber konnte der unter Antiochus lebende Verf. seinen Zeitgenossen ein Buch übergeben, das zur Zeit des Exils geschrieben seyn sollte, und in welchem genau die erst von dem Antiochus recipirten Gebräuche (welches doch wenigstens die Juden wissen mußten) verzeichnet waren, ohne nicht für den größten Betrüger auf der Stelle erklärt zu werden? Ist es überhaupt denkbar, daß dieser

Digitized by Google

Betrüger gerade einen so charakteristischen, den Antiochus und seine Zeit unverkennbar bezeichnenden Umstand erwähnt haben würde, bei der Gefahr, sowohl von Seiten der Syrer bestraft, als von Seiten seiner Landsleute, für das, was er war, erklärt zu werden? Wir müßten also, der Bleckschen Ansicht zufolge, bei einiger Consequenz einen ungleich spätern, der Zeit des Antiochus durchaus fern stehenden, Juden als Verf. annehmen, und so würde denn auch hier das: qui nimium probat — seine Anwendung finden.

Was nun die Erklärung des Einzelnen anlangt, so sind zuerst die Hörner קַרְנָא, auch קֶרֶן יוֹבֵל und שׁוֹפָר, genannt vergl. Jos. 6, 5. 4, 6. 8. 13.), die ältesten Instrumente (σάλπιγγες, litui, buccinae), ursprünglich aus Rinderhörnern oder Widderhörnern und später auch aus Erz verfertigt (s. Varro, de L. L. IV. p. 35. ed. Bipont.). Sie hatten einen starken, rauschenden und sehr durchdringenden Ton; vergl. Ps. 27, 6. Jes. 27, 13. Matth. 24, 31. Virgil., Aen. XI, 474. Lucan., Phars. I, 238.

מַשְׁרוֹקִיתָא hat seinen Namen שׁרק, zischen, pfeifen, und bezeichnet eine Rohrpfeife, deren nähere Beschaffenheit uns jedoch unbekannt ist; die palästinensischen Juden kannten es nicht. Das Wort hat unverkennbare Aehnlichkeit mit dem griech. σύριγξ, welche der Sage der Griechen zufolge selbst von zwei Medern erfunden seyn soll; vgl. Pollux, IV, 9. §. 15.

קִיתָרוֹס (andere punktiren קִיתָרוֹס), in den Targumim unter dem Namen קִתָרוֹס vorkommend. Man vergleicht gewöhnlich das grieth. κίθαρις, κιθάρα, und leitet es davon ab. In den LXX. kommen nun zwar die WW. κινύρα und κιθάρα in völlig einerlei Bedeutung vor, und werden für das hebr. כִּנּוֹר gesetzt, nur mit dem Unterschiede, daß die Uebersetzer einiger Bücher, z. B. der Psalmen und des Jesaia κιθάρα, anderer aber, z. B. der Könige und der Chronik, gemeiniglich κινύρα gebrauchen; s. J. D. Michaelis, z. 1 Makk. 4, 54. Diese Verwechselung erscheint aber durchaus als eine im spätern Sprachgebrauch begründete, und mochten gleich früher beide Worte in der Bedeutung nicht weit differiren, so ist doch ihre Ableitung gewiß verschieden. Das Wort כִּנּוֹר ist wahrscheinlich von dem syr. ܟܢܒܣ, Hanf, abzuleiten, dessen man sich in der frühsten Zeit

Digitized by Google

unstreitig zu den Saiten bediente; vgl. Michaelis, Supplem. ad lex. hebr. p. 1314. Leiten nun gleich die Griechen das Wort von κινυρός, wehklagend, ab, so ist es doch ohne Zweifel von den Asiaten zu jenen gekommen, s. Gesenius, s. v. — Fragen wir nun nach einer Ableitung des Wortes קיתרס aus den morgenländischen Sprachen, so erscheint dieses anfangs schwierig. Dennoch führt uns auf diese Annahme einerseits die Analogie des W. κινύρα, andererseits das ausdrückliche Zeugniß des Strabo (S. 471.), daß der Name asiatisch sey — und somit scheint derselbe nicht ohne Grund von dem Stamme קָרַס, sich krümmen (davon קֶרֶס, der Haken und קִירֹס oder קֵרֹס, Weberkamm) abzuleiten zu seyn (vgl. das syr. ܟܪܥܐ, eigentlich Schenkel; sodann = tibia). Nicht befremden darf hier das eingeschobene ת; da auf dieselbe Weise die Namen Belschatzar und Belteschatzar wechseln, und man im Syr. ܟܛܢܐ für Kana sagte (vgl. Michaelis, zu Castelli lex. Syr. p. 792.). Mit jener Ableitung stimmt auch überein die griech. von κιθάρα, Brust, woraus erhellt, daß das Instrument eine runde concave Gestalt hatte, wie dies ausdrücklich bestätigt wird von Isidorus, Origg. II, 20: psalterii et citharae haec est differentia, quod psalterium lignum illud concavum, unde sonus redditur, superius habet, et deorsum feriuntur chordae, et desuper sonant, cithara autem contra concavitatem ligni inferius habet. Auf einen Unterschied der Sache scheint indeß die Stelle 1 Makk. 4, 54., κιθάραις καὶ κινύραις, hinzuführen, wo man gewiß willkürlich mit Schleusner, lex. in LXX., III, p. 320., das κιθάραις für ein Glossem hält, zumal da auf Münzen sich verschiedene Arten von Cithern finden, Jahn, Archäol. I, 1. S. 496.

סַבְּכָא (auch שַׂבְּכָא geschrieben) war ein dreieckiges, mit vier Saiten bespanntes Instrument, welches unsrer Harfe glich, und einen scharfen Klang hatte. Unbegreiflich ist es, wie man das Wort geradezu für aus dem Griech. entlehnt hat halten können, da alles aufs bestimmteste dagegen spricht: a) Das Wort σαμβύκη hat im Griech. gar keine Etymologie; denn die versuchten, z. B. von ψάω u. s. w., sind äußerst verunglückt. Dagegen ist es sehr natürlich, סַבְּכָא abzuleiten von סָבַךְ, flechten, zu welcher Benennung dies mit Saiten bespannte Instru-

Digitized by Google

ment sehr gut Anlaß geben konnte. b) Die ungemein verschiedenen Variationen, welche das Wort σαμβύκη bei den Griechen in der Aussprache erlitt, zeugen mit für seinen nicht-griechischen Ursprung. Es heißt σαμβίκη, σαμβύκη, ζαμβίκη (nach andern codd. bei Hesych. auch ζαμβύκη) ἰαμβύκη (vgl. über die Verwechselung von ιαμβ. und σαμβ. Salmasius, epistol. ad Jungermaneum in not. ad Polluc. IV, 59. pag. 280.), auch σάμμα ist eins damit (s. Alberti, z. Hesych. s. v.). Eben so hatte man auch sehr schwankende Nachrichten über seine Erfindung, indem einige es dem Ibicus (s. Suidas s. v., Neanthes b. Athenäus IV. S. 175.), andere der Sibylla (s. Athen. XIV. S. 636.) u. s. w. zuschreiben. c) Besonders aber spricht für die oriental. Abkunft der ausdrückliche Bericht des Athenäus, IV. c. 23. S. 175.: καὶ τὸ τρίγωνον δὲ καλούμενον ὄργανον Ἴωβας ἐν τετάρτῳ θεατρικῆς ἱστορίας, Σύρων εὕρημά φησιν εἶναι, ὡς καὶ τὸν καλούμενον λυροφοίνικα σαμβύκην, wodurch also auch zugleich der barbarische Ausdruck: σαμβύκη bezeichnet wird, indem der griech. Name λυροφοίνιξ angegeben ist. Das Instrument muß schon frühe nach Rom gekommen seyn, da Plautus (Stich. II, 2, 57.) der sambucinae, welche jenes Instrument spielten, und auch bei den Griechen sehr beliebt waren (Polyb. V, 37.), Erwähnung thut; vgl. Liv. XXXIX, 6.

פְּסַנְתֵּרִין (und פְּסַנְתֵּרִין), wahrscheinlich ein der Cither ähnliches Instrument. Was die Ableitung dieses Wortes von dem griech. ψαλτήριον anlangt, so ist dieselbe mit vielen Schwierigkeiten verknüpft. Denn, a) im Griech. und Latein. ist der Ausdruck seiner Bedeutung nach schwankend, da man sehr verschiedenartige Beschreibungen davon entwarf (s. Geier z. d. St.), und sich bestimmtere nur bei ganz späteren, unzuverlässigen Schriftstellern, als Isidorus, Augustinus, Hieronymus finden. Daraus scheint hervorzugehen, daß das Wort wirklich eine allgemeine Benennung, vielleicht von Saiteninstrumenten überhaupt, gewesen sey, wobei es somit auch nicht wahrscheinlich ist, daß es zur Bezeichnung eines bestimmten Saiteninstrumentes, wofür es im Daniel ausdrücklich steht, gebraucht sey, da ja nur mit der Sache auch der Name in eine fremde Sprache übergehen konnte. b) Auch das verwandte griech. ψιθύρα, wel-

Digitized by Google

ches nach Pollux IX, 4. §. 2. ausdrücklich als aus Asien stammend erwähnt wird, weiset auf eine orientalische Ableitung hin. c) Es ist auffallend, daß das Wort פסנתרין, wenn es wirklich eingebürgert war im Orient durch das griech. ψαλτήριον, nicht noch weiter im Chaldäischen und im Syrischen sich findet, in welches doch so viele griech. Wörter später übergiengen. Weit erklärbarer ist es, wenn man das Wort im Orient entstanden, und in einer früheren Zeit gebräuchlich denkt. d) Eine Ableitung aus dem semitischen Dialekt läßt sich aber auch recht gut geben, wenn man das Wort aus פַּס, welches vorzugsweise von dem äußersten Theile der Hand gesagt wird (vgl. Dan. 5, 5. 24.), und נָתַר, springen, hüpfen, zusammengesetzt denkt. Aehnliche Zusammensetzungen kamen oben, z. B. bei dem W. דְּתַבְרַיָּא (V. 2.) vor. Unser Name würde dann seiner Etymologie nach den passenden Sinn geben: mit der Hand geschlagene (Saiten) — welcher für dies Instrument gewiß bezeichnend genug war, und wozu der Plural sehr passend gesagt wäre.

סוּמְפֹנְיָה. Ich vermuthe, daß das Wort mit סוּף, Schilf, ursprünglich zusammenhieng. Eine passende Analogie zu der Umbildung dieses Wortes in סוּמְפוֹן findet sich in dem ähnlichen: אַגַמּוֹן, Binse, von אַגָּם, Sumpf, so daß, so wie סוּף eine Menge Schilf bezeichnete, das Derivat von einem einzelnen Schilfrohr gesagt wurde. Unbestimmt kann man es hiebei lassen, ob die ursprüngliche Schreibart סִיפֹנְיָא (wie das Chetibh 3, 10. lieset) oder סוּמְפֹנְיָא war, indem für das erstere das syrische ܨܦܘܢܐ zu sprechen scheint, das letztere aber durch den späteren rabbin. Gebrauch des W. סמפון, fistula (s. unten), so wie durch analoge Beispiele (s. Gesenius, Lehrgeb. S. 864.) bestätigt wird. Die Form mit dem angehängten ־יָה findet sich auch im Hebräischen, s. Gesen., Wb. u. d. W. תּוּשִׁיָּה. Damit stimmt nun auch die Erklärung der Rabbinen von unserm Worte überein. In dem Buche Schilte Hagibborim c. 11. wird das Instrument als eine Sackpfeife beschrieben, bestehend aus zwei durch einen ledernen Sack gesteckten Flöten von einem schreienden Tone. Der hebr. Uebers. an uns. St. hat: עוּגָב, nach den hebr. Ausll.: eine Doppelflöte, Schalmey. Jos. Jachiades sagt: הוא הכלי העשוי בסנפונות הנקרא אוגנאנ״ש. סמפון ist im Talmud fistula, von der Lunge besonders gebraucht; vgl.

Digitized by Google

tr. Cholin c. 3, 1., wo Maimonides bemerkt: סמפוניות sunt calami sive fistulae pulmonis, quae sunt corpora confusa, substantiam pulmonis penetrantia. Das griech. Wort ὄργανα, welches Jachiades beibringt, bezeichnet: Wasserorgeln, vgl. Sueton. Ner. 41. Juvenal. Sat. VI, 379. Lamprid. Alex. Sev. 27. Heliogab. 32. — Eine andere von Paulus (Comm. üb. das N. T., Th. II. S. 505.) gegebene Ableitung von סְפִינָה, Schiff; im Arab. der Schiffsboden — also: ein einem Schiffsboden ähnliches Instrument, ist gewiß nichts weniger als natürlich, und mit Recht von Bleek, S. 217., in Anspruch genommen worden. Eher ließe sich noch annehmen, daß das Wort im Arab. auf die Brust übergetragen sey (ein Brustinstrument, vgl. κίθαρις), nach der Analogie des arab. صَدْرٌ, welches pectus und carina bedeutet, s. Vullers z. Tarafa M. S. 35. — Merkwürdig ist indeß, daß das Wort συμφωνία, welches häufig (s. z. B. Jahn, Archäol. I, 1. S. 503.) als gar nicht im Griech. als Instrumentname vorhanden angesehen wurde, sich doch findet, und zwar bei Polybius, der es, als von dem Antiochus Epiphanes besonders gebraucht, beschreibt (fragm. XXVI. und XXXI., T. IV. p. 353 sq. ed. Schweigh., aus Athen. X, 10. p. 439. Cas.). Er beschreibt ihn: ἐπικωμάζων μετὰ χειρατίου καὶ συμφωνίας, und sagt, daß der König bei Wettkämpfen sich derselben bedient habe (τῆς συμφωνίας προκαλουμένης ὁ βασιλεὺς ἀναπηδήσας ὠρχεῖτο u. s. w.). Aber es scheint, daß das ursprünglich orientalische Wort durch die Griechen eine griech. Etymologie bekam (wie Ἱεροσόλυμα u. a.), wozu dies ähnliche Wort sehr aufforderte. Das Instrument ist zu allen Zeiten sehr verbreitet gewesen, und der Name nur verschiedenartig gestaltet. Unter dem Namen symphonia kommt es bei Isidorus Pelus. (l. II. c. 21.) vor. Doch scheint die Beschaffenheit desselben verschiedenartig gewesen zu seyn; vgl. Hieronymus, ep. ad. Damasum: male quidam de Latinis symphonjam putant esse genus organi, quum concors in Dei laudibus concentus hoc vocabulo significetur; συμφωνία quippe consonantia exprimitur in Latino. Noch jetzt findet sich in Syrien und Klein-Asien ein Instrument unter dem Namen Sambonja.

Digitized by Google

V. 6. Das Verbrennen in Oefen war unter den Chaldäern herrschend, wie man aus Jerem. 29, 22. sieht; auch die Hebräer haben die Strafe gekannt, wenn man 2 Sam. 12, 31. בַּמַּלְבֵּן, wie auch die LXX. lasen, für die richtige Schreibart hält. Zum Unterschiede von anderen Oefen heißt ein zu jenem Zwecke errichteter Ofen אַתּוּן נוּרָא, Feuerofen. Aus den hier vorkommenden einzelnen Zügen ergiebt sich, daß jene Oefen in die Höhe gebauet und oben offen waren, von wo die Verbrecher hinabgestürzt wurden (daher der Ausdruck רְמָה, vgl. 6, 17. und V. 22. הַסְקוּ). In der Mitte des Ofens war die erwähnte Oeffnung (תְּרַע V. 26.), bestimmt für die, welche das Schauspiel ansahen (V. 24. 25. 26.). Die irrige Meinung Jahns (Archäol. I, 2. 181. II, 2. 355.), daß die Oefen ganz in die Erde eingebauet gewesen wären, hat Bertholdt hinreichend widerlegt. — Noch in neuern Zeiten finden sich dergleichen Marteröfen in Persien; s. Chardin, voyage en Perse, ed. Langles VI, S. 118. — יַקִּדְתָּא. Der Ofen war schon damals, als der Herold diese Worte ausrief, angezündet, um desto mehr Furcht den etwanigen Uebertretern des Gesetzes einzuflößen, und dasselbe sogleich in Anwendung bringen zu können, wie es noch jetzt Sitte in Persien ist. Unstatthaft hält jedoch Bertholdt dieses Prädikat für mit zum Namen der Oefen gehörig.

V. 7. Das Wort סוּמְפֹנְיָא fehlt hier im chaldäischen Texte, ist aber hinzugesetzt im Keri, dem cod. Alex. des Theodot., der hebr. Vers. und der Vulg.

V. 8. קְרִבוּ, traten herzu, näherten sich, dem Könige selbst näml., s. V. 9. — אֲכַלוּ קרצ״, eigentl. sie aßen die Stücken, f. sie verläumdeten die Juden, vgl. 6, 25. Die Redensart ist chaldäisch, auch im Syr. und Arab. vorkommend (s. Ges., Wb. s. v. קרץ), und wird stets von falscher, hämischer Anklage gebraucht, für das hebr. הָלַךְ רָכִיל, auf Verläumdung ausgehen (Gesen., Lehrg. 687.), vgl. Sprüchww. 11, 13. 20, 19.; daher der Teufel im Syr. als διάβολος ܐܟܠܩܪܨܐ heißt. Im Griech. entspricht δακνεῖν, s. Winer, in ep. ad Gall. 5, 14. Unrichtig zieht Bertholdt das hebr. אָכַל בָּשָׂר hieher, vergl. Ps. 27, 2., wo das Bild von wilden Thieren entlehnt ist, s. Micha 3, 2. 3. Apokal. 17, 16. Die verkehrten Erklärungen der ältern Ausleger s. z. B. bei Geier und L'Empereur. —

Digitized by Google

Harenberg, welcher in der Errichtung des Kolosses und dem Gebote Nebukadnezars ein Mittel findet, daß die jüdische Religion nicht herrschend werden sollte, meint, daß auch hier die Absicht der Chaldäer auf das Verderben aller im Exulantenstande unter ihnen lebenden Juden gerichtet gewesen wäre, — wozu der Text uns natürlich keineswegs berechtigt.

V. 12. Nicht ohne Grund erinnern die Denunzianten den König an die von ihm mit Ehren gekrönten Juden (s. 2, 49.), um auf diese Weise die Strafbarkeit ihres Ungehorsams in ein helleres Licht zu stellen, und die Undankbarkeit der Juden hervorzuheben. Aus eben dem Grunde fahren sie auch fort: Sie haben auf dich, o König, keine Rücksicht genommen — susque deque habuerunt tuam majestatem non magnificiendo, wie Geier erklärt (vgl. 6, 13.). Unnöthiger Weise sucht derselbe hier in dem W. טְעַם den Begriff der vorsichtigen Klugheit. ← לֵאלָהָיִךְ. Die ungleich schlechtere Randlesart לֵאלָהֵךְ (die auch der Syr. und viele codd. haben), konnte nur die Bertholdtsche Willkür hier, so wie V. 14. und 18., zu der bessern stempeln; richtig Theodot.: τοῖς θεοῖς σου. Jene ist bloß entstanden, um ein passenderes Wort für das nachfolgende לְצַלְמָא auch im vorhergehenden zu formiren, weßhalb die LXX. geradezu übersetzten: τῷ εἰδώλῳ σοῦ. Auch Harenberg hat den Pluralis als das richtigere vertheidigt. Der Sinn ist: die Juden geben eine Verachtung deiner Götter zu erkennen, indem sie vor dem Götzenbilde nicht niederfallen wollen. Es entsteht nun noch die Frage, ob unsrer Stelle zufolge die Statue Einem oder mehreren Götzen zu Ehren aufgerichtet sey. Harenberg meinte, aus der Benennung אֱלָהִין könne gar keine Zahl mehrerer Götter geschlossen werden. Er beruft sich besonders auf 4, 15., wo aber gewiß ebenfalls Götter zu verstehen sind. In dem Munde der ungläubigen Heiden ist gewiß der Pluralis אֱלָהִין überall von den Götzen derselben gesagt; so wie denn auch Nebukadnezar selbst seine Götzen von dem Einen wahren Gotte der Juden (אֱלָה) unterscheidet, V. 15. 26. 28. 29., und die Freunde Daniels ausdrücklich im Gegensatze zu den Heiden die Singular-Benennung anwenden, V. 16. Indeß folgt daraus immer noch nicht das an sich unwahrscheinliche Factum, daß der Koloß mehreren Göttern geweihet war; im Gegentheil

Digitized by Google

möchte sich, da hier und V. 14. und 18. immer dieses Idol von den übrigen אֱלֹהִין geschieden ist, weit eher das Gegentheil ergeben. Ausdrücklich ist daher in Bezug auf die Götzen überhaupt das allgemeinere Zeitwort: פְּלַח (complectitur cuncta, quae in honorem numinis sive actionibus externis sive etiam internis expediri possunt. Geier.) und das speziellere סְגַד von der Adoration des Kolosses gesetzt. In der Verletzung des Gebotes in Bezug auf den letzteren lag zugleich die Verachtung der übrigen Götter des Königs. Deine Götter, d. h. die von dir verehrten, dir angehörigen Götter; vgl. Gesenius, Comm. z. Jes. I, S. 336. Ausdrücklichen Gesetzen des Pentateuchs zufolge, durften die Juden hier durchaus nicht des Königs Gebot erfüllen: vgl. 3 Mos. 16, 1. 5 Mos. 16, 22. ꝛc. 1 Könn. 14, 23. 15, 13. ꝛc.; ein Gesetz, welches auch auf alle heidnischen Ehrenbezeugungen bezogen wurde, wie aus der Erzählung von Mordechai, Esther 3, 2. (vgl. Dan. c. 6.), erhellt, wobei Josephus, Antiqq. XI, 6., ausdrücklich bemerkt, die Weigerung des Mordechai sey geschehen *διὰ σοφίαν καὶ τὸν οἴκοθεν νόμον.*

V. 13. Zornig gebietet nun der König, die hart Angeklagten vor seinen Thron zu bringen. בִּרְגַז וַחֲמָא. Ex ipso hoc vocabulorum nexu colligere licet insignem affectuum in corde regio tumultuationem. Geier. הַיְתָיָה. Dieselbe Infinitivform in Aphel findet sich 5, 2. 13., vergl. 2, 10. — הֵיתָיוּ. Mehrere Ausleger, wie L'Empereur, Chr. Ben. Michaelis, nehmen die transitive Bedeutung bringen hier an; adduxerunt für adducti sunt. Aber richtig hat schon De Dieu auf den Unterschied der Formen הַיְתִי und הֵיתֵי aufmerksam gemacht: „tum הַיְתִיו legendum erat, ut ex Dan. 5, 3. liquet, unde et infinitivus לְהֵיתָיָה ibid. v. 2. At הֵיתָיוּ passivum esse liquet ex Dan. 6, 17. וְהֵיתַיִת אֶבֶן חֲדָה et allatus est lapis unus.“ Diese Hophal-Form ist dem Daniel ganz eigenthümlich (die Targumim brauchen dafür Ithpahal), und auch früher war sie im palästinensischen Dialekt nicht gebräuchlich, wie die Hiphil-Form הֵתָיוּ (nach andern Handschrr. הֵיתָיו, vergl. das syr. ܐܝܬܝ und מֵזִין, Sprüchww. 17, 4.) bei Jes. 21, 14. Jerem 12, 9.; beweiset; s. Ewald, S. 451.

V. 14. Voll Staunen und voll Zornes wendet sich der König jetzt selbst an die drei Männer, und drohet ihnen übermü-

mächtig, und ihren Gott verhöhnend, gleiches Schicksal mit allen denen zu theilen, die seinem Gebote nicht nachkämen. — הַצְדָּא. Die alten Ueberss. und Ausll. erklären sämmtlich: ist es wahr, daß ihr nicht habt anbeten wollen? Dies ist völlig unpassend; denn richtig sagt Geier: hanc interrogationem non tam inquirere in facti veritatem, an ita se res habeant, verum etiam singularem hic delitescere vim exprobrativam aut expostulatoriam, qualis deprehenditur Gen. 12, 18. etc. Vgl. Glassius, philol. sacr. p. 2024. Junius, Chr. B. Michaelis, Bertholdt, Gesenius, Winer u. a. erklären das Wort צְדָא aus dem hebr. צְדִיָּה, Absicht, und übersetzen: geschah es absichtlich, daß ihr meinen Gott nicht angebetet habt? Aber einmal ist zu bemerken, daß צְדִיָּה im Hebr. schon seiner Etymologie von צָדָה gemäß, nur von Hinterlist, von bösen, muthwilligen Absichten gesagt werden kann, — welche Bedeutung hier nicht statt findet, da Nebukadnezar dergleichen bei den Juden schwerlich voraussetzen durfte, er vielmehr nach dem Folgenden es schon erwartete, daß die Widersetzlichkeit der drei Männer um ihres Gottes willen geschehen sey. Wollte man aber sodann auch hier nur den allgemeinen Begriff: Absicht überhaupt, festhalten, so würde die Frage immer sehr nichtssagend bleiben. Mochten nun die Freunde Daniels zugegen seyn bei der Consecration des Kolosses, oder nicht, so ließe sich doch immer nicht denken, daß durch bloßen Zufall alle drei Männer die Adoration verweigert hätten; folglich wäre es lächerlich, wenn der König noch dergleichen gefragt, und vorausgesetzt hätte. Wir glauben daher, daß man nicht Grund hat, von der chaldäischen und syrischen Bedeutung des Wortes צדא abzugehen, nach welcher es so viel als illudere, irridere ist (vgl. Sprüchww. 17, 5. 30, 12. Targ. Castelli, lex. Syr. p. 750. ed. Mich. Norberg, lexid. cod. Nasor. p. 204.), und die auch De Dieu an unsrer St. recipirt. Der Sinn ist dann dieser: ist es Hohn, Verachtung meiner Götter, daß ihr sie nicht anbetet? Diese Frage ist sehr charakteristisch in dem Munde dessen, der schon mehrfach Beweise von der Liebe mancher gläubiger Juden zu dem Gotte ihrer Väter erfahren hatte, und wußte, wie hoch jene alle übrigen Götzen stellten; also auch hier wieder gleich die alte Sinnesart vermuthete.

Digitized by Google

V. 15. Die Construction dieses Verses fassen mehrere ältere Ausleger (Junius, Polanus, Maldonatus) so, daß der Nachsatz im ersten Gliede ausgelassen sey: wenn ihr jetzt bereit seyd, — niederzufallen — (so sollt ihr am Leben bleiben, so ist es gut). Natürlicher faßt man nach der Analogie des zweiten Gliedes unsers Verses die WW. תִּפְּלוּן וגו׳ als Nachsatz auf: si audiveritis — prosternite. Das Wort עִדָּן bildet hier eine Umschreibung des Futuri, wie aus den nachfolgenden einfachen Futuris in dem Gegensatze: וְאִן לָא תִסְגְּדוּן וגו׳ erhellt, in welcher Verbindung zwar der Regel nach der Infinitiv folgt; aber auch unsre Construction findet sich z. B. im Syrischen, s. Joh. 6, 15. Pesch.: ܡܫܘܥ ܕܝܕܥ ܗܘܐ ܕܥܬܝܢ ܠܡܐܟܠ „Jesus aber wußte, daß sie kommen würden.“ Assemani, bibl. Orient. T. I. p. 481.: ܕܥܬܝ ܫܪܝܐ ܠܡܫܕܝ, daß der Priester beginnen werde u. s. w. — Das mit Nachdruck vorangestellte כְּעַן bezieht sich hier nicht sowohl auf die Zeit, sondern bildet, wie auch das hebr. עַתָּה (z. B. Nehem. 5, 5.), einen Gegensatz: atqui, nun aber, ähnlich dem griech. νῦν und dem lat. nunc; vergl. Manutius, ad Cic. ad divers. I, 9. p. 161. Bechner, hellenolex. p. 427. ed. Heusing. Matthiae, griech. Gramm. II. S. 1216. ed. 2. — הֵיךְ דִּי וגו׳. Grotius: „Vester ille Deus, cui frustra confiditis, id praestare non poterit. Confer verba Assyrii 2 Regg. 18, 30. 33. 34. 35. Erat Nabuchodonosor ingenio, quasi Saul, vario ac mutabili in bonum malumque.

V. 16. Voll tiefen Ernstes und erhabener Freudigkeit antworten jetzt die drei Männer dem Könige, und erklären sich, sobald er es wolle, bereit, für die Sache ihres Gottes zu sterben, doch voll des festen Vertrauens, daß derselbe Gott auch sie aus seiner Gewalt erretten könne. — Es fragt sich zuerst, wie das Verb. חשח zu verstehen sey. Viele ältere Ausleger nehmen es für: sollicitum esse, curae habere (so z. B. Junius, Vatablus, Chr. B. Michaelis u. a.), in dem Sinne: um eine Antwort darauf können wir ganz unbekümmert seyn. Aber abgesehen von dem Unstatthaften dieses Sinnes, ist es auch eine völlig willkürliche Bedeutung, welche man dem W. חשח hier beigelegt hat. Nun kann aber dieses im Chald. selten vorkommende Verbum einen doppelten Sinn geben, entweder den des

Digitized by Google

necesse esse, oder habere, oder den des utile esse oder habere. Für den ersteren läßt sich aber fast gar nichts anführen, für den zweiten spricht der constante Gebrauch des syrischen ܫܦܝ und der davon herstammenden WW., welche durchgängig den Begriff des Nutzens enthalten, und womit auch die Stellen Esra 6, 9. und 7, 20. sich sehr gut vereinigen lassen. Daß in der ersteren nämlich die WW. מָה חִשְׁרָן zu übersetzen seyen: quae sunt utilia, erhellet ganz deutlich aus V. 10., wo die Folge dieses Nutzens angegeben wird. Man wird also mit De Dieu am besten unsern V. übersetzen: non possumus, nihil utile habemus, quod hac de re Tibi respondeamus, i. e. frustra respondebimus Tibi. Diese Erklärung bestätigt sich nicht wenig durch einen bisher übersehenen Umstand, nämlich die hinzugesetzten, den größten Nachdruck erhaltenden WW. עַל דְּנָה פִּתְגָמָא. Fälschlich hat man nämlich behauptet (Chr. B. Michaelis, Bertholdt), daß diese WW. nicht zu verbinden seyen, wie schon Theodotion that, da es dann heißen müsse פִּתְגָמָא דְּנָה, Esra 6, 11. Hier, wo der Nachdruck auf dem Pronomen ruht (דְּנָה, talis), ist seine Stellung vor dem Substantiv die einzig mögliche und richtige, wie Dan. 4, 15.: דְּנָה חֶלְמָא, einen solchen (schrecklichen, merkwürdigen) Traum — wie auch das hebr. זֶה gebraucht wird, s. Gesenius, Lehrgeb. S. 706. Das Verb. תוּב in der Bedeutung antworten, kommt auch Dan. 2, 14. vor. (Auch die Uebersetzung des Syr., ܐܬܦܣܩ ܠܗ ܫܘܠܛܢ ܕ

Gewohnheit der Könige des Morgenlandes) zu bestimmt uns deinen Entschluß verkündigt, wir können uns also nur in unser Schicksal, oder vielmehr in die Hände Gottes ergeben. Bei dem folgenden V. ist dann hinzu zu denken: wisse also nur dieses. — Hieraus ergiebt sich nun schon von selbst, mit welchem Rechte man in diesen Worten einen verwerflichen Trotz von Seiten der drei Männer hat finden wollen (Berth., S. 253.); da gerade das Gegentheil in denselben, nämlich die reinste Demuth und Ergebung, enthalten ist. Wir können hier nur mit Grotius sagen: „per haec constantiae exempla homines paulatim ad Evangelicam obedientiam parabantur!“ —

V. 17. Dies als spezielle Antwort auf die Frage Nebukadnezars, V. 15.: welcher Gott wird euch dann aus meiner Gewalt erretten? Das Futurum יְשֵׁזִיב (wofür die Vulg. geradezu den Infinit. setzt liberare, und ihn abhängig macht von יָכִיל) ist hier mit Absicht gesetzt, um das Subjective dieses Ausspruches, das Können des Errettens, und das Hoffen darauf auszudrücken. Die Bertholdtsche Uebersetzung: „er wird aus deiner Gewalt uns befreien,“ verlangte nothwendig den ersten Modus; vgl. besond. Ewald, hebr. Gr. S. 226 ff. Nur die größte Verkennung dieses tief im Geiste der Sprache begründeten Gebrauches konnte denn auch Bertholdt (S. 253.) zu dem Urtheile verleiten: „die Angeklagten sprechen vor ihrem Monarchen so, daß sie sich selbst die Feuerstrafe dictiren; aber sie sind ganz ruhig, und scheinen es dem Könige nur mit Mühe verbergen zu können, daß Gott sie durch ein Wunder erretten werde.“ In noch größerem Contraste steht mit dieser Ansicht der folgende V., woraus sich deutlich ergiebt, daß den drei Männern der Gedanke an die Möglichkeit ihres Todes nichts weniger als ein fremder war.

V. 19. צְלֵם אַנְפּוֹהִי וגו׳ — die Gestalt, oder Farbe seines Gesichtes veränderte sich. Diese Wirkung des Zornes steht hier charakteristisch zur Bezeichnung desselben, wie dies bei den spätern Juden gewöhnlich wurde; vgl. 2 Makk. 3, 16.: ἡ ὄψις καὶ τὸ τῆς χρόας παρήλλαγμένον, vgl. Dan. 5, 6. 1 Makk. 1, 26. 3 Makk. 5, 33. Der Siracide sagt: καρδία ἀνθρώπου ἀλλοιοῖ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἐὰν εἰς ἀγαθὰ, ἐάν τε εἰς κακά (13, 25.). — Nebukadnezar gebietet den Ofen sieben-

Digitized by Google

mal stärker zu heizen, als gewöhnlich. Daß die Zahl sieben hier der unbestimmte Ausdruck einer runden Zahl zur Bezeichnung des sehr starken Heizens gesagt sey, erhellt aus V. 22., wo der Ofen אַתּוּנָא יַתִּירָה heißt. Der Vulg. und den LXX. gab diese Angabe Gelegenheit zu dem Zusatze, daß die Flamme 44 Ellen hoch aus dem Ofen empor geschlagen sey. — Die letzten WW. des Verses, עַל דִּי חֲזָה לְמִזְיַהּ, erklären Berth. und Gesenius: „als man den Ofen je geheizt gesehen hatte." Offenbar ist dies ein willkürlicher, durchaus nicht in den Worten liegender Sinn; und man hat keinen Grund von der im Chald. üblichen Bedeutung des Part. חָזֵה oder חָזֵי für angemessen, passend, zweckmäßig abzugehen, vgl. 3 Mos. 5, 10. Targ., wo es für כְּמִשְׁפָּט steht, Buxtorf, lex. Talm. p. 728. So hängt mit unserm V. 22. zusammen, wo das allzu starke Heizen des Glühofens als Grund der Verbrennung der Soldaten angegeben wird. Noch willkürlicher ist die Erklärung von Chr. B. Michaelis: plus quam decretum fuerat (!).

V. 20. Nebukadnezar gebietet seiner Leibwache, die drei Männer zu ergreifen, zu fesseln und in das Feuer zu werfen. Die stärksten Leute des Heeres sind Soldaten der Leibgarde, die Vollzieher der Todesurtheile des Königs, hier so bezeichnet, weil sie unstreitig aus dem Kern der Armee bestanden; vgl. zu 2, 14. Unrichtig erklärt Bertholdt diese St.: die stärksten Leute der Leibwache; da das Wort חַיִל hier doch unmöglich von einem Theile des babylonischen Heeres verstanden werden kann, wenn man nicht den Worten offenbaren Zwang anthun will. Auch wäre es lächerlich gewesen, wenn gerade zu dieser Execution die stärksten der Leibwache ausgelesen worden wären, da ja durchaus keine Widersetzlichkeit von Seiten der drei Männer statt fand, und nach V. 22. das Urtheil sehr schnell vollzogen wurde. Wohl liegt hier die Vermuthung nahe, daß man dergleichen verkehrte Interpretationen mit Absicht gegeben habe, um nur das Buch Daniel desto besser von einer lächerlichen Seite darstellen zu können.

V. 21. Eine genauere Angabe des Verfahrens beim Fesseln der drei Männer. Die Hinrichtung geschah nämlich so eilfertig, daß sie nicht einmal ihres Ornates (der, wie aus dieser Stelle zu folgen scheint, in der Regel ohne Zweifel abgelegt werden

Digitized by Google

mußte, wie wir dies als bei der Strafe der Kreuzigung gebräuchlich ausdrücklich wissen) beraubt werden, und die für Missethäter bestimmten Kleider anlegen konnten. Die סְרְבָּלִין sind lange, weite Beinkleider, bei den Hebräern unter dem Namen תְּכָנִים bekannt, und nur von den Priestern getragen (Braun, de vestitu sacerd. Hebr. I. 1. p. 365 ff.), und bei den Persern und Chaldäern höchst wahrscheinlich eine Tracht der Vornehmeren. Noch jetzt sieht man dergleichen an einigen Figuren auf den persepolitanischen Ruinen (man vergl. bes. Brissonius, de reg. Pers. princip., l. I. §. 63.). Das Wort entspricht dem pers. شلوار, welches die Griechen durch σαράβαρα (Hesych. erklärt: τὰ περὶ τὰς κνημίδας ἐνδύματα), s. Isidor., Origg. XIX, 23., wiedergeben; s. Reland, dissertt. misc. II, p. 228 ff. Nach v. Hammer (Fundgr. des Orients, VI, 3, S. 339.) wäre auch das pers. dichorab, bei den Griechen σάραπις genannt, zu vergleichen; vergl. Wiener Jahrbb. VIII, S. 386. Kleinert, üb. d. Echth. d. Jes., I, S. 331. Elmacin, in der histor. Saracen. I, 17., erzählt, der Chalife Hesam habe tausend Gürtel der Beinkleider, السراويلات, womit sie am obern Theile derselben zusammengehalten wurden, hinterlassen. Daß auch zu den Griechen die Sache, und somit die Benennung kam, erhellt auch aus Pollux X, 40. §. 168. u. das. die Intpp. — Minder richtig nehmen andere dieses Wort für kurze, nur die Hüften bedeckende Gewänder, welcher Sinn schon des Zusammenhanges wegen sehr unpassend seyn würde.

פַּטִּישִׁידוֹן. פַּטִּישׁ bezeichnet ein Unterkleid, getragen unter dem תַּכְרִיךְ, Esther 8, 15. Nach Dionys. Hal. III, 61., trugen die persischen und lydischen Könige χιτῶνα πορφυροῦν χρυσόσημον καὶ περιβόλαιον πορφυροῦν ποικίλον. Hier ist das erstere gemeint, das περιβόλαιον ist durch das folgende סַרְבָּלָן ausgedrückt. Auch diese Gewänder erblickt man noch an einigen Figuren der Ruinen von Persepolis; vgl. Jahn, Archäol. I. 2. S. 93. Ganz unstatthaft ist die Behauptung Berth.'s, der hier das griech. Wort πέτασος findet, und es von den Turbanen der drei Männer verstehet (Erwähnt werden die Turbane der Chaldäer von Ezechiel 23, 15., unter dem Namen טְבוּלִים). Diese Art des Kopfbundes soll nationalgriechisch ge-

Digitized by Google

wesen seyn, wie aus 2 Makk. 4, 12. erhellen soll. Aber in der angef. St. findet sich bloß die sprichwörtliche Redensart (vergl. Schleusner, lex. LXX. intpp. IV. p. 327.) ὑπὸ πέτασον ἄγειν, und es ist keineswegs erwiesen, daß selbst nach Alexander dem Großen von den Asiaten ihr Turban mit dem griech. πέτασος vertauscht sey. Der πέτασος der Griechen war ja überhaupt nur eine für die ἔφηβοι bestimmte Kopfbedeckung, wie sollte also derselbe auch für ganz andere Verhältnisse im Orient mit Beibehaltung desselben Namens eingeführt worden seyn? — כַּרְבְּלָתְהֹון. Die verschiedenen Erklärungen dieses Wortes s. bei Michaelis, supplem. ad lex. hebr. II. p. 1349. Jahn, Archäolog. I. 2. S. 89. Bertholdt z. d. St. Am sichersten und ungezwungensten geht man unstreitig, wenn man sich an den Gebrauch des Wortes עַרְבֶּל im Chald. hält, vgl. 1 Chron. 15, 27., wo der Ausdruck von dem Anlegen eines Oberkleides, Mantels steht. Die Babylonier bedienten sich sehr langer, weiter Oberkleider; vgl. Herod. I, 195. Strabo XVI. p. 746. ed. Almel., wie die Phönizier, Herod. V, 5. —

Das Wort לְבוּשֵׁיהוֹן ist gewiß sehr willkürlich mit Bertholdt, nach dem Vorgange des Jos. Jachiades, von Obergewändern verstanden worden, wozu auch nicht das mindeste veranlaßt. Richtiger haben schon Abenesra, Saadia, Geier u. a., es im allgemeinen von allen übrigen Kleidern der Männer verstanden. Aber nicht ohne Grund möchte man dem Worte die Bedeutung von prächtigen, reichen Gewändern hier leihen (vgl. Esther 6, 9. 10. 11. Gesenius, Wörterb. s. v.), in so fern diese zu bezeichnen gewiß in der Absicht Daniels lag; s. die Anm. zu Anf. d. Verses.

V. 22. Bertholdt hat die hier erzählte Begebenheit von der Verbrennung der Soldaten sehr zu verdächtigen gesucht (S. 254 ff.). Er geht davon aus, daß die Marteröfen unfehlbar so eingerichtet waren, daß man, wenn sie auch über alle Maßen stark geheizt wurden, die verdammten Missethäter hineinwerfen konnte. Nach der gegebenen Beschreibung des Ofens selbst kann dies aber unmöglich zugelassen werden; denn es ist nichts wahrscheinlicher, als daß die Flamme nicht bloß hoch aus der obersten Oeffnung, in welche die Verbrecher herabgestürzt wurden, heraus schlug, sondern auch, daß überhaupt

Digitized by Google

die gewaltige, durch den Ofen verbreitete Gluth, für einen jeden die höchste Vorsicht nöthig machte, der sich derselben nahete, weshalb es V. 26. von dem Könige, der zu der Seitenöffnung (יְרֵכָא) hinzutrat, nur heißt: er näherte sich derselben — ohne Zweifel aus demselben einfachen Grunde; s. Geier z. V. 26. Aber gerade jene Vorsicht fehlte den Soldaten; denn es heißt: der Befehl des Königs war ein gestrenger (ich halte nämlich die gewöhnliche Ueberss.: „der Befehl — war sehr eilig," für die wahrscheinlichste, vergl. Dan. 2, 15 דָּתָא מַהֲחִצְפָּה, und daselbst die Anmerkung — das Verbum חִצַּף eigentlich vom verfinsterten, verhärteten, frechen Antlitze gesagt, Sprüchww. 7, 13. 21, 29. Targ.). Demgemäß war alle Schonung von ihrer Seite den Soldaten untersagt, und mit Gefahr ihres Lebens, das sonst ebenfalls nicht minder auf dem Spiele stand, mußten sie die Execution vollziehen. Somit ist es dem Geiste der Erzählung, und überhaupt aller Wahrscheinlichkeit entgegen, hier anzunehmen, daß nur durch ein Wunder (wie Berth. meint) die Soldaten hätten getödtet werden können. Von ihnen also gilt es dann mit Recht, was Geier sagt: impiorum ministri non raro luunt impietatem dominorum impiorum. Dennoch wollen wir keinesweges bestreiten, daß dieses immer sehr merkwürdige Ereigniß in der Hand Gottes zur Erreichung anderer Zwecke benutzt worden sey. Gerade hierin mußte für den König ein Wink liegen, daß doch wohl seine übermüthigen Drohungen nicht allzu viel Grund hatten; ein böses Omen war es ihm, daß seine Macht doch nur eine winzige sey, und sein Unternehmen hier ein böses Beginnen; zur Vorbereitung mußte es ihm dienen auf die noch größere folgende Verherrlichung Gottes, wodurch ihm jetzt erst das ganz klar werden mußte, was Geier sagt: quos Rex volebat abolitos, servantur, quos volebat servatos, abolentur.

V. 23. Unrichtig nimmt Berth., ganz getrennt von dem vorigen diesen V.: Sadrach — waren gebunden — hinabgefallen. Man nehme die Conjugation וְ hier als einen leichten Gegensatz bezeichnend, und verstehe das Ganze so: die Soldaten wurden zwar getödtet, doch hinderte dies nicht daran, daß die drei Männer in das Feuer geworfen wurden. נְפַל, hier in der passiven Bedeutung: geworfen werden, wie im

Digitized by Google

Syr., Matth. 7, 19. Pesch., ܒܢܘܪܐ ܢܟܠ für: εἰς πῦρ βάλλεται; vgl. 5, 25., Ewald, S. 208.

V. 24. Alsbald zeigt sich bei dem Nebukadnezar eine große Unruhe und Angst: תְּוַהּ, von jeder Art des Erstaunens und Erschreckens und dessen Wirkungen, als des Zitterns u. s. w., gleich dem hebr. חָרַד und verwandt mit תָּמַהּ, תְּמַהּ. Hier ist die Folge davon das plötzliche, schnelle Aufstehen des Nebukadnezar; vergl. 1 Könn. 1, 49. תְּוָהוּ וְקָמוּ. — Die genannten הַדָּבְרִין, an welche sich der König wendet, sind, wie aus diesem Zusammenhange hervorgeht nebst der Vergleichung anderer Stellen (V. 27. 4, 33. 6, 8.), diejenigen Großen des Hofes, welche dem Könige zunächst standen, und zu seiner unmittelbaren Begleitung gehörten. — Eichhorn, Einl. IV, S. 527., meint, unser Vers stehe ohne allen Zusammenhang mit dem vorigen da. Aber diese Ansicht beruht theils auf einem Mißverständnisse der Zeitpartikel אֱדַיִן, die auch hier, wie häufig, nicht ein unmittelbar darauf eintretendes Factum bezeichnet, so daß also der König Zeit genug hatte, um das Wunder zu erblicken; theils auf einer Nichtberücksichtigung des ganzen Zusammenhanges, wornach sich ja sehr deutlich ergiebt, daß Nebukadnezar, weil er vier Männer statt drei im Feuer erblickte, so bestürzt wurde. Man darf aber nicht mit Eichhorn fragen, wie er auf diese Entdeckung gekommen sey; da ja eben die Seitenöffnung des Ofens dazu diente, um das ganze Schauspiel zu übersehen.

V. 25. Nebukadnezar erblickte einen vierten Mann im Ofen, von welchem er hier sagt: er gleiche einem Göttersohne, den er V. 28. aber bestimmt für einen Engel, Boten Gottes, ausgiebt. Da die Erzählung selbst uns auf nichts bestimmteres, als auf diese allgemeine Bezeichnung führt, so ist es willkürlich, wenn die meisten Kirchenväter (Irenäus, Tertullian, Augustinus, Hippolytus u. a.) hier den λόγος (מלאך אלהים) verstehen. — Uebrigens trägt die Rede des Königs einen echt heidnischen Charakter: „die Gestalt des vierten gleicht einem Göttersohne" (vergl. Homer Il. XXIV, 258. 9. vom Hektor: οὐδὲ ἐῴκει ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι, ἀλλὰ θεοῖο. Odyss. VI, 149 ff. XVI, 183. VII, 199 f.); wenn aber Nebukadnezar nachher diesen Sohn der Götter einen Boten, Engel nennt, so darf dies um so weniger auffallen, da die Chal-

Digitized by Google

däer eigens θεοὶ βουλαῖοι annahmen, die eine ganz spezielle Aufsicht über die Erde und deren Angelegenheiten führten, s. S. 65. Uebrigens sucht Hengstenberg die Benennung Göttersohn durch Nachweisung theogonischer Lehren bei den Babyloniern zu rechtfertigen (s. Beitrr. S. 161 ff.), wozu sich noch eine Menge Parallelen, wie z. B. der Mythus von der Semiramis, beibringen lassen.

V. 26. Der König, der sich indeß dem Ofen genähert hat, ruft den drei Männern jetzt zu: „ihr Diener des höchsten Gottes, kommt heraus!" Jene Anrede darf keinesweges auffallen, in wie fern dadurch der Gott der Juden von einem Heiden zu hoch gestellt würde, als sich erwarten ließe; sondern so wie Nebuk. durch die Bezeichnung: „Gott der Götter und König der Könige" (2, 47.) dem Jehova nur eine bedeutende Macht zugesteht, so auch hier. Aehnliches findet sich bei Cyrus, Esra 1, 2. Im Gegentheil ist die Benennung אֱלָהָא עִלָּיָא für den synkretistisch gesinnten Heiden sehr charakteristisch; wie denn auch Jupiter bei den Griechen ὁ ὕψιστος θεός hieß; s. Pindar, Nem. Od. 1, 90. Diogen. Laert. VIII, 1.; vgl. Act. 16, 17.: οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν.

V. 27. Vor der versammelten Menge, insonderheit den Großen des Reiches, wird jetzt die wunderbare Errettung der drei Männer anerkannt und bestätigt. Die vier Sätze: „ihre Körper waren unverletzt — ihre Haare waren nicht versengt — ihre Kleider nicht verbrannt — kein brandiger Geruch an ihnen zu entdecken," bilden eine Gradation der Rede, und sind in fast dichterischen Ausdrücken gehalten (vgl. שְׂאַר ראש — רֵיחַ נוּר — שְׁלֵט נוּרָא, vgl. Hiob 14, 9. Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr., S. 35.). Aus dem letzteren Grunde sind auch von den Kleidungsstücken, statt einer weitschweifigen Wiederholung aller andern, nur die Beinkleider (סַרְבְּלָן) genannt, und wenn Berth. diesen letzteren Umstand sehr naiv (sic!) findet, so beruht dies auf gänzlichem Mangel an Einsicht in die Stelle selbst.

V. 28. Die in dem Nebuk. erregte Bewunderung der Größe Gottes zeigt sich nun, indem er in eine Lobpreisung desselben ausbricht. Er wollte vielleicht auch dadurch sein unwürdiges Betragen gegen jenen Gott, welches er jetzt erkannte, wieder gut machen, wie auch die Muhammedaner sich durch ähn-

Digitized by Google

liche Redensarten von allem Antheil an Gottes unwürdigen Reden lossagen; vgl. Tholuck, Comm. z. Röm. Br., S. 67. — Man verbindet am besten mit Bertholdt die WW. וּמִלַּת מַלְכָּא וגו׳ mit dem vorhergehenden הִתְרְחִצוּ, so daß das וְ für: adeo ut steht, zumal wegen des folgenden: דִּי לָא־יִפְלְחוּן וגו׳. — Das Verb. שְׁנָא wird wie das חָלַף (Jes. 24, 5.) hier von dem Zuwiderhandeln wider ein königliches Gebot und dessen Uebertretung gesagt, wie Esra 6, 11. Derselbe Sprachgebrauch findet sich im Syrischen.

V. 29. שָׁלֻה. Das Keri hat das gewöhnlichere שַׁלּוּ, wie auch viele Handschriften lesen; jene Form ist auch eine im Chaldäischen so ungewöhnliche, daß sie nur durch die in manchem ganz eigenthümliche Sprache des Daniel begründet werden kann. Doch möchte ich vermuthen, daß die richtigere nach dem Hebräischen gebildete Aussprache sey: שֻׁלָּה, nach der Analogie der Formen: חַתֻּנָּה, גְּרֻלָּה, כְּתֻנָּה, vergl. noch Simonis, analog. et explic. lect. Masoreth. p. 63. Das Wort kommt von שָׁלָה, im Hebr. und Chald. irren, fehlen (so wie auch das arab. سَلَا, parum curavit aliquid); daher das Substantiv, wie im semitischen Sprachgebrauch Irrthum und Thorheit für Sünde bekanntlich überall steht, für Sünde, Vergehen überhaupt, Esra 4, 22., auch von physischen Dingen, wie Dan. 6, 4. Man faßt den Begriff des Wortes gewöhnlich zu enge, indem man dasselbe nur von Lästerungen versteht (wie schon die alten Ueberss., Theodot., Syr. u. a. thaten), wofür auch der Gebrauch des Wortes keinesweges spricht. — כִּדְנַח, Theod. οὕτως, Vulg. ita, nehmen das Pronomen hier als Femininum. Richtig sagt De Dieu: est tamen, ubi et masculino genere acceptum ad personam referatur, ut supra 2, 43.; 6, 29. — Das Verfahren des Nebukadnezar findet viele Analogieen in dem späteren der Römer gegen die Juden und zum Theil auch gegen die Christen. Allerdings giengen die älteren Theologen zu weit, wenn sie, wie z. B. Buddeus, hist eccles. V. T. II. p. 785., behaupteten: dum contra Deum Israelis convitia proferre prohibuit, simul significavit, eum solum verum Deum, adeoque ab omnibus colendum esse, unde falsorum Deorum non poterat non quaedam sua sponte sequi exauctoratio. Schon Grotius

Digitized by Google

traf hier das Richtige, wenn er sagt: nondum ausus deos imperii sui exaυctorare, interim, quod non parum est, vetat maledici Hebraeorum Deo, quem tam potentem cognoverat.

V. 30. Die äußere Folge der Umänderung des Sinnes des Nebuk. ist nun die Wiedererhebung der drei Männer, rücksichtlich ihrer Aemter. Der hiebei gebrauchte Ausdruck הִצְלִיחַ ist sehr allgemein, und es ist schwer, die bestimmte, speziellere Bedeutung davon anzugeben, doch scheint derselbe hier nicht, wie Chr. B. Michaelis u. a. meinten, zu bedeuten: ad majores dignitates promovit, sondern nur sich auf das Einsetzen in die schon früher besessenen Aemter (2, 49. 3, 12.) zu beziehen. Treffend hat hier schon De Dieu den Gebrauch des arab. صلح, in pristinum statum restituit, angewandt, vgl. Matth. 4, 21.: يصلحان شباكهم, sie besserten ihre Netze aus, vgl. Gal. 6, 1. und Dan. 6, 29.

Capitel III, 31 — IV.

Ein Edikt des Nebukadnezar an seine Unterthanen, gegen das Ende seiner Regierung erlassen, und nur einmal unterbrochen durch einen Zusatz von der Hand Daniels (V. 26—30.). Es enthält die Erzählung eines merkwürdigen Traumes des Königs, den Dan. allein zu deuten vermochte, betreffend den bevorstehenden Wahnsinn Neb.'s, den er durch seinen Hochmuth verschuldete, und von Gott zu seiner Demüthigung über ihn verhängt. Den Grund, dieses Edikt zu erlassen, hat man nicht etwa darin zu suchen, daß der König seinen Unterthanen eine Geschichte seines traurigen Zustandes mittheilen wollte, — diese selbst berührt er nur oberflächlich — sondern in dem Bestreben, das Lob des Gottes, dessen allmächtige Hand er empfunden hatte, zu verbreiten, und die Gnade, die durch denselben ihm geworden, anzuerkennen. Das gewiß allgemein bekannte Ereigniß der Krankheit des Königs sollte also nach der Absicht desselben auf diese Weise in einem eigenthümlichen, und richtigeren Lichte erscheinen, als es der bei weitem größere Theil seiner Unterthanen ansehen mußte; sollte dies aber geschehen, so war nothwendig, die wunderbaren Ereignisse, die damit in dem engsten Zusammenhange standen, zu verkünden, die Glaubhaftigkeit dieser konnte aber nur dann bewirkt

Digitized by Google

werden, wenn ein authentisches Zeugniß aus dem eignen Munde des Königs darüber abgelegt wurde. Es erhellt sonach, daß die Form eines öffentlichen Ausschreibens, welches Neb. erließ, nicht bloß ein sehr zweckmäßiger, sondern auch fast unumgänglich nothwendiger Weg, den er einzuschlagen hatte, war, und wenn man, wie in neuerer Zeit vielfach geschehen ist, es für den König viel passender gefunden hat, die ganze Begebenheit zu verschweigen und so viel als möglich zu verheimlichen (s. Bertholdt, S. 301. Eichhorn, IV, S. 495 ff. Griesinger, S. 43.), so hat man es gar nicht für der Mühe werth geachtet, sich nur ein wenig in die Lage des Königs hinein zu versetzen. Wir möchten uns hier nicht darauf berufen, daß der Wahnsinn des Königs selbst für gar nichts schimpfliches und entehrendes gehalten ward, nach den Vorstellungen der alten Welt hierüber; denn offenbar wird auch in unserm Capitel jener Zustand von dieser Seite dargestellt, als harte Züchtigung und tiefe Erniedrigung — man denke an das ganz analoge Beispiel des Ajax, der, nachdem er von seiner Raserei zur Besinnung gekommen, sagt (bei Sophocles): er sey nicht würdig, mit Göttern und Menschen mehr umzugehen —; allein wir fragen mit Recht, ob es ein passenderes Mittel gab, jene Schmach wieder auszulöschen, als so, wie es hier von Neb. geschieht. Göttliches Verhängniß ist sein Leiden, ein Schicksal, das unabänderlich ist (s. z. B. 14.), seine Errettung ist aber auch glänzend, er erhält mehr noch, als er früher besessen (V. 32.), und so steht er als Liebling einer höheren Macht gerechtfertigt vor Aller Augen da. — Es war Gottes weise Veranstaltung, durch dergleichen schlagende Zeugnisse für seine Erhabenheit seinen Namen unter den Heiden zu verherrlichen. Hoc divinae justitiae et misericordiae exemplum sine exemplo haud dubie metum reverentiamque omnibus gentibus et nationibus, tanto monarchae subjectis, ineussit, ut non potuerint non palpare quasi manibus verum Israelis Deum eumque adorare debuerint (Majus, oeconomia V. T. p. 1061.). Daraus ergiebt sich zugleich die große theokratische Bedeutsamkeit, die dieser Umstand in der heiligen Geschichte erhält, welcher als ein für die Exulanten so ganz außerordentliches Ereigniß der Erzählung in unserm Buche mit Recht einen Platz verschafft hat (vgl. besonders Heß, Gesch. u. Reg. v. Judah, I, S. 153 ff.).

Was das den König betroffende Faktum anlangt, so wollen wir dasselbe seinen wesentlichen Zügen nach erläuternd darlegen, und dasselbe sodann gegen eine Menge falscher Auffassungen zu vertheidigen suchen. Als der erste Umstand bei dem Wahnsinne des Königs ist angegeben seine Ausstoßung von den Menschen — ein Aus-

Digitized by Google

druck, der sich, wenn er nicht in rein historischer Darstellung (V. 30.) stände, und hier in einer Verbindung, die nur an eigentliche Auffassung denken läßt, auch bildlich von einer bloßen Unwürdigkeit, unter (vernünftigen) Menschen zu wohnen, erklären ließe. Hier haben wir aber gewiß richtiger an das bekannte Streben einer Menge Wahnwitziger die Einsamkeit und Entfernung von Menschen zu suchen, zu denken, s. Aetius, de melancholia III, 8.: *οἱ πλείους* (unter den Wahnsinnigen) *ἐν σκυτείνοις τόποις χαίρουσι διατρίβειν καὶ ἐν μνήμασι, καὶ ἐν ἐρήμοις.* Wohin sich Nebuk. begab, wird sodann nur in so weit näher im Texte angegeben, als es heißt, er habe im freien Felde unter freiem Himmel sich aufgehalten. So unpassend es ist, diesen Umstand durch eigne Fiktion dahin auszuschmücken, daß der König den in der Nähe Babylons befindlichen Thiergarten oder Park zu seinem Aufenthalte erwählt habe (wie Harenberg, II, S. 344., meint), so unstatthaft ist es ebenfalls, sich dieses Umherirren des Königs, als ein ganz aufsichtsloses, den Blicken aller ausgesetztes zu denken, wie Berth. (S. 300.) dies in unsrer Darstellung finden will. Zwar darf man sich schwerlich mit Hengstenberg (Beitrr. S. 111.) darauf berufen, daß nach V. 12. u. 20. der König in Fesseln gelegt worden sey, einer Auslegung zufolge, die schon durch die hier zu wenig scharf sondernden KVV., wie Theodoret und Hieronymus, empfohlen wird. Aber die in prophetischer Rede enthaltenen Worte: „nur der Stamm soll stehen bleiben, mit Eisen und Erz umklammert" — sagen, wie die Deutung (V. 23.) Daniels ausdrücklich aussagt (s. d. Anm. z. V. 12.), nichts anders, als daß die Herrschaft dem Stamme, dem Geschlechte Neb.'s, verbleiben soll, und die Klammer von Eisen und Erz kann demgemäß nur das feste und gewisse dieser Aufbewahrung des Reiches symbolisiren, weßhalb auch nichts davon in der Erzählung von dem Hergange der Krankheit, V. 30., sich befindet. So fallen alle auf diesen Umstand gebaueten, zum Theil gränzenlos willkürliche Hypothesen, dergleichen sich noch bei Jahn (Einl. II, S. 642.) finden, daß Neb. die Fesseln durch Bestechung oder Bedrohung der Wächter zerbrochen und ihnen entronnen sey, von selbst hinweg. Dieser Umstand, die strenge Bewahrung des Königs, die Vermeidung alles dessen, wodurch seine geheiligte Person irgend wie auf indecente Weise prostituirt wurde, versteht sich bei einiger Berücksichtigung der Denkungsart des Orients so von selbst, daß er hier keiner Erwähnung bedurfte. In unsrer Erzählung sollte nur das Schreckliche, Ungewöhnliche und Elende des Zustandes Neb's hervorgehoben werden; wozu bedurfte es da einer Relation von ganz gleichgültigen, bei je-

Digitized by Google

dem als bekannt vorauszusetzenden Nebenumständen?! Kurz, nicht in seinem Pallaste, sondern unter freiem Himmel, obdachlos brachte Nebuk. die Zeit seines Wahnsinnes zu, — mehr sagt unser Bericht nicht aus, und wir möchten wissen, was an diesem Faktum, wenn alle fingirten Nebenumstände hinweg genommen werden, die historische Kritik irgend gegründetes auszusetzen habe. — Es heißt sodann, daß Neb. Gras gefressen habe, wie die Ochsen, und sein Haar bis zu einer unnatürlichen Länge gewachsen sey (V. 30.). Er führete mithin eine ganz thierische Lebensweise; wie der König dazu kam, sagt die Erzählung nicht näher — aber nach einer allgemein bekannten medizinisch-psychologischen Erfahrung ist eine solche Zerrüttung der Seelenkräfte, daß Menschen sich in Thiere verwandelt wähnen, und ein völlig thierisches Leben führen, nichts weniger als selten; vergl. Paulus Aegineta, de melancholia et insania, III, 14.: putant liaqui, se bruta animalia esse et illorum voces imitantur, aliqui vero vasa testacea se putant esse, et ne frangantur timent. Hieronymus sagt z. B. l.: quis enim amentes homines non cernat instar brutorum animalium in agris vivere locisque silvestribus?, Oribasius, Leibarzt des Kaisers Julian, redet von Kranken, die sich in Wölfe umgestaltet glaubten, und des Nachts aus den Häusern entliefen (s. Freind, hist. med. p. 380.); der Arzt Forestus (obs. med. l. X. 15.) erwähnt eines Spaniers, der sich für einen Bären hielt, und als ein solcher in den Gebirgen umherlief u. s. w. Die Anwendung dieser Art von Manie, Lykanthropie gewöhnlich von den Aerzten genannt, auf unsern Fall wurde von sachverständigen Aerzten stets gemacht; vgl. besonders Bartholinus, de morbis biblicis c. 13. Rich. Mead, medica sacra c. 7. [2]).

So einfach diese letztere Sache ist, so hat doch gerade sie zu den abentheuerlichsten und seltsamsten Verirrungen Anlaß gegeben, wobei sich besonders zwei Hauptansichten, als die Geschichte unsers Cap. entstellend, ergeben. Die eine ist die, wozu die mißverstandene St. V. 13. (s. d. Anm. das.) und die (nicht ganz richtige) Uebersetzung, Theodot.'s V. 33.: ἡ μορφή μου ἐπέστρεψεν ἐπ' ἐμέ das ihrige

---

1) Man beachte, wie sehr dieser verwilderte Zustand von der üppigen Sitte der Babylonier abweichend seyn mußte, und daher als höchst anstößig auch hier geschildert wird, von denen Herodot (I, 195.) sagt: κομῶντες δὲ τὰς κεφαλὰς μίτρῃσι ἀναδέονται, μεμιτρωμένοι πᾶν τὸ σῶμα.

2) Die eigne diss. de Nebucadnezaris μεταμορφώσει ad Dan. c. IV. von J. D. Müller (Lips. 1747) ist dem Vf. nicht zu Gesichte gekommen.

Digitized by Google

am meisten beitrugen. Man erfand nämlich eine völlige Metamorphose, die mit dem Neb. sogar substantiell vorgegangen seyn sollte, und scheute sich zumal in einer mehr Hirngespinnsten als einer gesunden Exegese zugethanen Zeit der römischen Kirche nicht, die Fabel durch eigenmächtige Fiktion bis ins Abentheuerliche auszuspinnen: So z. B. Gregor d. Gr. (moral. l. V. c. 7.), welcher behauptete, formam regis humanam vere mutatam esse in belluinam; noch weiter aber giengen Pseudo-Justin, quaestiones ad orthodoxos qu. 44., der eine Verwandlung Neb.'s in die Gestalt der Cherubim bei Ezechiel — Adler, Löwe, Stier und Mensch — annahm; Pseudo-epiphanius (vita Dan., p. 461.) und Dorotheus in dessen Synopse, die ihn halb in einen Ochsen, halb in einen Löwen (vgl. V. 30. LXX.) verwandelt seyn lassen. Aehnlich unter den Neueren, jedoch mit mannigfachen Modifikationen, J. Bodinus (de daemoniomagia, lat. reddidit J. Philoponus l. II, c. 6.), A. Deusing (ein Mediziner — historia foetus extra uterum geniti §. 161.), Cornelius a Lapide u. a. Vielleicht hatte schon Hieronymus mit solchen Auslegungen zu kämpfen, wenn er z. V. 31. bemerkt: quando autem dicit, sensum sibi redditum, ostendit, non formam se amisisse sed mentem. Selbst die kirchliche Dogmatik mußte mit Recht gegen solche monströse Meinungen, die ihrem tiefern Grunde nach auf gänzlich verkehrter Ansicht von der Natur des Menschen beruhen, polemisiren; so z. B. Gerhard, loci theoll. tom. VIII. thes. 156. — Eine andere mit jener auf der gemeinschaftlichen Basis, dem Worte der Schrift keinen unbedingten Glauben zu schenken, beruhende Abirrung, ist die, welche die Geschichte unsers Cap. nicht eigentlich als solche, sondern entweder überhaupt als Allegorie, oder doch wenigstens mit einer willkürlichen Menge allegorischer Darstellungen und Schilderungen untermischt, faßt. Zu den ersteren gehören schon diejenigen, welche (wahrscheinlich Anhänger des Origenes, und, wie es scheint, Origenes selber, s. Hieron. z. V. 3. — dagegen Hasenberg I, S. 53.) Hieronymus als solche, qui historiae contradicunt, beschreibt und bekämpft: nach deren Ansicht Neb. den Teufel, sein Pallast die im Argen liegende Welt, und seine Genesung die dereinstige Bekehrung des Satans symbolisirte. Einer nicht geringeren Willkür machen sich diejenigen schuldig, die, wie Beer (Richtige Vereinigung der Regierungsjahre der Könige von Judah und Israel, Abschn. II, S. 53.), das faktische der Darstellung in einer durch Insurrektion bewirkten Absetzung des Königs, die ihn auf eine Zeit lang zum Bewohner einer Wüste machte, suchen. Aehnlich Mosche (Bibelfreund, Th. V, S. 259 ff.). Es war nur noch ein

Schritt

Digitized by Google

Schritt weiter zu thun, und man war so weit fortgeschritten, das Ganze als Sage zu behandeln, bei der Berth. (S. 306 ff.) noch einige zum Grunde liegende historische Elemente anerkennt, den Traum des Königs, Daniels Deutung desselben, das Ausschreiben Neb.'s als Ausschmückungen des Vf.'s betrachtend, Griesinger (S. 42 ff. S. 22.) aber totale Fiktion, die einem moralischen Endzwecke ihre Entstehung verdankt, findet. Bleek (S. 269.), dem Rosenmüller (Alterthumsk. I, 2, S. 87.) beipflichtet, behauptet ebenfalls, dem Verf. seyen babylonische Sagen über Neb. zu Ohren gekommen, diese aber von ihm ganz frei zu seinem Zwecke verarbeitet [1]).

Die merkwürdigste historische Bestätigung des ganzen Faktums findet sich in den sagenhaften Berichten des Berosus und Abydenus (b. Joseph. c. Ap. I, §. 20. u. Euseb. praepar. evang. IX, 41.), deren Uebereinstimmung mit unsern Nachrichten von jeher (s. besonders Vitringa, z. Jes. tom. II, p. 489 ff. Heß, a. a. O. S. 156 ff. Jahn, Einl. II, S. 648 ff. Dereser, S. 242. u. v. a.) anerkannt und selbst von Berth. (S. 296.), wie Bleek (S. 269.) nicht ganz geleugnet werden konnte, deren weitläuftigere Beurtheilung wir aber hier nach der ausgezeichnet gründlichen Ausführung von Hengstenberg (Beitrr. S. 101 — 109.) füglich übergehen können.

Das Edikt ist ohne alle weitere Verbindung der Erzählung einverleibt (s. Einl. §. 4.). In der Auslegung war es uns besonders um Nachweisung des einerseits echt heidnischen Charakters, der sich in demselben überall kund giebt, anderseits der eigenthümlichen durch den Einfluß der Hebräer und des wahren Gottes hervorgerufenen synkretistischen Ansicht des Neb. zu thun — ein, wie es uns bedünken will, lauter als alles andere für die Authentie des Cap. sprechender Erweis, wofern er als einigermaßen sorglich durchgeführt anerkannt werden sollte.

V. 31. Die gewöhnliche im Curialstyl gebräuchliche Anrede und Begrüßung; vgl. Esra 4, 17. 7, 12. 1 Makk. 15, 2. 2 Makk. 9, 19. Auch geringere Personen bedienten sich derselben im Anfange ihrer Zuschriften: 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. „Im ganzen Lande," in meinem ganzen Reiche. — „Nach

1) Es hat den Verf. sehr gewundert, daß die letztgenannten in der Vergleichung apokryphischer Stellen sonst so bewundernswürdig starken Ausleger hier nicht 2 Makk. 5, 27. als die Quelle unsrer Erzählung (vgl. besonders V. 30.) anführten; doch haben wir diese Parallelisirung wohl erst in einer noch aufgeklärteren Zukunft zu erwarten!

Digitized by Google

מַלְכָּא haben mehrere Handschriften שְׁלַח, einige aber כְּתַב, eine unnöthige Ergänzung aus Esra 4, 17., die auch durch die Auktorität des Syrers, welcher das letztere Wort ausdrückt, nichts gewinnt. Es sind nicht Worte des Erzählers, sondern die Aufschrift des Edikts." Bertholdt.

V. 32. שְׁפַר קֳדָמַי, pulcrum est coram me, i. e. visum est mihi, ich habe beschlossen; vgl. 4, 24. 6, 2. *Τῶν θείων, φησὶ, θαυμάτων αὐτόπτης γενόμενος νενόμικα δίκαιον κοινωνοὺς ὑμᾶς ἅπαντας τῆς τούτων θεωρίας λαβεῖν, οὐκ ἐξ γὰρ τὰ τυχόντα, ἀλλὰ μεγάλα* u. s. w. Theodoret.

Zeichen und Wunder hatte der König genug erfahren; daß der allein wahre Gott es sey, der diese bewirkte, mußte ihm bei genauerer Betrachtung jener, besonders des hier erzählten, bemerkbar werden, dazu kamen die Zeugnisse Daniels und seiner Freunde, die in Bezug hierauf von ihnen abgelegt waren. — תְּמְהִין (von תמה, obstupescere) sind die res stupendae, die gewaltig auftretenden, das Innerste des Menschen erschütternden, außerordentlichen Begebenheiten, in denen sich die Herrlichkeit Gottes kund giebt (מופתים und *τέρατα*), אתין (*σημεῖα*) die Zeichen, das bedeutsame Element in außergewöhnlichen Ereignissen, nach dem biblischen Lehrbegriff die äußerlichen übernatürlichen Mittel, auf das Himmlische und Göttliche hinzuweisen (im Dienste des Heilsplanes Gottes), bei den Heiden aber ohne jene innere Beziehung als äußerliche, auf die Schicksale der Menschen und der Begebenheiten überhaupt hindeutende Zeichen, die die Huld oder den Zorn der Gottheit verkünden; daher bei Hom. bezeichnend *ἐναίσιμα σήματα*, Schicksals-Zeichen genannt (Il. II, 353.). Auch die Profanschriftsteller verbinden, wie die Bibel, *τέρατα* und *σημεῖα* (Orpheus Argonaut. V. 37.: *σημείων καὶ τεράτων τε λύσεις.* Polyb. III, 10.: *σημείων καὶ τεράτων πᾶν μὲν ἱερὸν, πᾶσα δ' οἰκία ἦν πλήρης.*). Dafür aber, daß man den Unterschied dieser Begriffe wohl festhielt, zeugt die für diesen Punkt überhaupt klassische Stelle, Hom. Il. II, 308 ff., bes. V. 324. 5. Noch verschiedenartiger stellt sich dieser Begriff bei der ausgebildeteren Mantik nach seinen mannigfaltigen Beziehungen hin heraus, wie aus den lateinischen Benennungen: ostentum, portentum, monstrum hervorgeht (s. über ihren Unterschied, Herzog, z. Sallust. Catil. S. 238. ff.).

Digitized by Google

Ganz treffend daher sind an unsrer St. diese Worte im Munde eines Chaldäers: denn diese ἀντέχονται ἐπὶ πολὺ μαντικῆς, ποιούμενοι προῤῥήσεις περὶ τῶν μελλόντων u. s. w., wie Diodor. Sic. II, 29. sagt.

V. 33. כְּמוֹ, im Chald. in weiterer Bedeutung als im Hebr., ein verstärktes quam: quantopere. Neb. wollte wohl mit diesen Worten, worin er die Stärke und Größe der Wunder Jehovas preist, nicht ableugnen, daß nicht auch von seinen Göttern Wunder geschähen — er erkennt nur die Erhabenheit des Gottes Israels über jene an. So wird man auch in dem folgenden: „seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft," wohl schwerlich etwas anderes finden dürfen, als einen Gegensatz zu der irdischen Herrschaft, die er, der König, hier mit der ungleich höhern Macht Gottes vergleicht, wie besonders das im parallelen Gliede sich findende: „seine Herrschermacht dauert, so lange es Menschengeschlechter (דֹּר) giebt," zeigt. So spricht ähnlich der Dichter: Regum timendorum in proprios greges, Reges in ipsos imperium est Jovis — — cuncta supercilio moventis (Horaz, Od. III, 1, 6.). (עִלַּם also nicht im absoluten Sinne) עִם steht wie von einem örtlichen, so auch von einem zeitlichen Nebeneinandersein; so hier und 7, 2.: עִם לֵילְיָא (tam diu quam), vgl. Ps. 72, 5. Im Latein.: cum sole et luna semper Aratus erit (Ovid, amor. I, 15, 16.).

Cap. IV, 1. Beschreibung des Zustandes Nebuk.'s, kurz, aber voll psychologischer Wahrheit. Die Folge seiner glücklichen Siege, seiner ganzen Herrlichkeit war, daß er mit Recht von sich sagen konnte: שְׁלֵה הַיְתִי בְּבֵיתִי, LXX., εἰρηνεύων ἤμην. Treffend Calvin: significat quietum, significat etiam felicem, et quia prosperitas homines securos reddit, metaphorice refertur ad securitatem. Die Bedeutung herrschen, die Schöttgen, hor. I, p. 1269., hier und noch an einigen Stellen dem Worte aufbürden will, hat es gar nicht. Ruhe, an sich schon den Morgenländern die höchste Wonne, bezeichnet das sorglose Wohlbehagen und die Gemächlichkeit des äußerlich Glücklichen, natürlich mit allen guten und schlimmen Folgen (vergl. Hiob 12, 5. 21, 23.). Passend ist hier die vox ambigua gewählt: der König faßte die Sache mehr äußerlich. Was es auf sich hat mit jener fleischlichen Sicherheit, weiß nur der, wel-

Digitized by Google

cher das: „schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern," beherzigt und erfahren hat — daher welch ein Abstand zwischen unsrer Stelle und dem Bekenntnisse des gläubigen Königs: „ich sprach in meiner Sicherheit (בְּשַׁלְוִי): ich wanke nicht in Ewigkeit" (die vermessenste Selbstsucht ist Folge jener).

רענן בהיכלי. רענן, eigentlich von dem Beben und Wogen der Blätter eines in üppigem Wuchse stehenden Baumes gesagt (Schultens, z. Hiob 15, 32.), dem an die Wüsten gewöhnten Morgenländer das Bild des höchsten Glückes — so häufig in den Pss. 37, 35. 52, 10. 92, 15. — kommt im späteren targumistischen Chaldaismus nicht vor. LXX.: εὐθηνῶν (Syr. Ambros. حصنا, reich) ἐπὶ τοῦ θρόνου μου καὶ πίων ἐν τῷ νάῳ (so zu lesen st. des gewöhnlichen λάῳ) μου. (Auch Ps. 91, 10, übersetzen die LXX. das Wort durch πίων.) Der Syrer: ليسا, pacificus. Treffend allein Theodot.: εὐθαλῶν. So auch bei griechischen und lateinischen Dichtern ἀνθεῖν und florere; s. Drakenborch, z. Sil. Ital. I, 187. F. A. Wolf, literar. Analekten, Th. II, S. 295. Müller, z. Cic. p. Sext. p. 167.

V. 2. Da sah ich einen Traum — abrupt, um den Abstand des folgenden Zustandes von dem früheren anzuzeigen: inquietum in alta pace somnium nos monet, nihil esse a perturbatione vacuum. Cum cessat armorum strepitus, nec somnum interpellat amplius, interpellant tamen ipsum nocturnae species horribilesque umbrae. Sanctius. Und zwar so daß er mich erschreckte (וידהלנני) — ac adeo rex, licet somnii interpretationem nondum intelligeret, tamen sensit, infortunium sibi istoc somnio portendi. C. B. Michaelis. So erzählt Livius (B. 44.) von den Macedoniern, daß der bloße Anblick einer Mondfinsterniß sogleich folgenden Eindruck auf sie bewirkt habe: ut triste prodigium occasum regni interitumque gentis portendens movit. So auch Xenophon aus Ephesus (in seinem Buch, de Anthia et Habrocoma), als der Habrokome ein schreckliches Traumgesicht erschienen war: ταῦτα ὡς εὐθὺς εἶδεν, ἐταράχθη καὶ προσεδόκα τὸ δεινὸν ἐκ τοῦ ὀνείρατος· καὶ τὸ δεινὸν ἐγένετο. Wie viel kam bei den Römern auf das accipio omen an!

Digitized by Google

Die Worte והרהרין על־משכבי fehlen in der syrisch. Vers., Berth. meint auch wirklich, daß sie einer Glosse nicht unähnlich sähen!! Theodot.: ἐταράχθην ἐπὶ τῆς κοίτης μου (auch die LXX. übers. das Ganze durchaus frei), wobei Fischer (bei Scharfenberg) als die zum Grunde liegende Lesart: חִרְדַּת, besser aber Bertholdt: הִרְהֵרַת (von هَرَّ, هَرْهَرَ horruit) vermuthet. Gewöhnlich erklärt man הרהרין, Gedanken — offenbar zu matt, und gegen den sonstigen Gebrauch des Wortes (s. Buxtorf, S. 633.; vergl. auch Hartmann, linguist. Einl. S. 221.). Es sind die mit dem Traumgesichte verbundenen Schreckgestalten, von ihrer ominösen Seite betrachtet (δεινὰ πέλωρα θεῶν, Hom. Il. II, 321.), welche bei Aeschyl. (Choephor. 1039.) δόξαι πημάτων heißen: bei demselben wird Klytemnestra genannt: ἐκ τ' ὀνειράτων καὶ νυκτιπλάγκτων δειμάτων πεπαλμένη, „von Traumgesichten und Nacht durchirrenden Schreckbildern aufgescheucht" (V. 514.). Nocturnae imagines nennt sie Tibull (III, 4, 55.), und die Araber: مسري (Schultens, exc. ex Hamas. p. 340.), خيال und طيف (v. Bohlen, comment. de Motenabbio, p. 59.). Anders ist es, wenn Gutes verkündend in lieblichen Gestalten die Götter im Traume sich nahen, so Athene der schlafenden Nausikaa:

ἡ δ' ἀνέμου ὡς πνοιὴ ἐπέσσυτο δέμνια κούρης.

(Hom. Odyss. VI, 21.). — Für das Ganze vgl. noch Ovid, de Ponto, l. I, eleg. 2.:

At puto, quum requies medicinaque publica curae
Somnus adest, solitis nox venit orba malis:
Somnia me terrent, veros imitantia casus
Et vigilant sensus in mea damna mei.

Anders beschreibt ein David die Art, wie er aus seiner Sicherheit gerissen wurde: „der Herr verbarg sein Antlitz: da erschrak ich" (Ps. 30, 8.).

V. 3. 4. Vergl. Cap. 2, 3 ff. Die LXX. lassen diese Worte bis V. 7. ganz weg, welches schon Hieronymus rügt: sie hielten diese Stelle wohl theils wegen ihrer Aehnlichkeit mit

Digitized by Google

jener, theils weil sie die erzählende Weise derselben in dem Edikte für unpassend ansahen, und den Zusammenhang zwischen V. 8. und 2. für inniger ohne dieselbe, für ein überflüssiges Glossem.

V. 5. Niemand konnte helfen, bis Daniel erschien. Dieser scheint nicht gleich von Anfang an bei der Versammlung der Weisen zugegen gewesen zu seyn: warum? ist nicht angegeben. „Es ist etwas sonderbar, daß Dan. — bemerkt schon J. D. Michaelis — der schon ehemals dem Könige einen Traum von so großer Wichtigkeit erklärt hatte, und nach V. 6. der Vorsteher aller Bilderschrifterklärer, nicht der erste war, der gerufen ward, und dem der König seinen Traum erzählte. Auf diesen Einwurf weiß ich weiter nichts zu antworten, als daß uns nicht alle Umstände der Geschichte bekannt sind.“ Besonders macht Eichhorn (Einl. Th. IV, S. 492. 4. Ausg.) zum Theil durch Lüderwalds seltsame Vertheidigungsart bewogen, diesen Umstand gegen die Echtheit des Abschnittes geltend. Immerhin wird es freistehen, anzunehmen, entweder, daß die Gewohnheit es mit sich brachte, nicht sogleich den Vorsteher der Magier rufen zu lassen (s. Jahn, Einl. II, S. 644.), oder, daß die Eile, mit der der in Schrecken gesetzte König die Weisen zusammenrufen ließ, die Veranlassung dazu war.

עד־אחרין. Das Keri las das אחרן ohne ein י, ohne jedoch dadurch die Punktation ַ (Plural) zu verändern. Aber schon Aquila und Symmachus sprachen אֲחָרָן aus, indem sie überss.: ἕως οὗ ἕτερος εἰςῆλθεν, und so nach Hieronymus und einigen codd. auch Theodot. (Vatic. bloß: ἕως ἦλθεν). Hier. sagt, diese drei hätten collega übersetzt, und darnach hat die Vulg.: donec collega ingressus est. Daher haben einige, wie Drusius und Vaillarsi, gemeint, Hieron. habe ἑταῖρος gelesen; möglich, aber nicht nothwendig. Unter den Neueren folgen dieser Lesart Grotius und J. D. Michaelis. Auch L. De Dieu übersetzt alius, behält aber die Lesart אַחֲרִין bei, und vergleicht das syr. ܐܚܪܝܢ. Wir halten uns nicht für berechtigt, von der masorethischen Lesart abzugehen. אַחֲרִין ist Pluralform, und das Keri wollte bloß andeuten, daß auch die abbreviirte Form im Chaldäischen sich, und zwar häufiger, finde; vgl. אָחִין und אַחֵן, אִילִין und אִלֵּן. Gesenius (thes. p. 73.) schlägt vor, es lieber als Adjektiv-En-

Digitized by Google

dung anzusehen, vgl. das syr. ـــــ. Aber nicht bloß ist diese Form im Chald. bedenklich (man sollte doch dann gewiß, wie De Dieu einsah: אַחֲרִין erwarten); sie hat gegen sich die auch im B. Daniel constant statt derselben vorkommenden Formen: אַחֲרָן und אָחֳרִי, auch ist der so entstehende Sinn immer befremdend. Richtig übersetzte schon der Syrer: ـــــ, und Jos. Jachiades: עד שבאחרונה. Der Plural, die Bezeichnung des Abstraktums, bildet hier ein Adverbium, wie im Hebr. (Ewald, krit. Gr. S. 501.), und findet dann seine beste Erläuterung in dem ebenfalls so gebrauchten Femininum אַחֲרִיתָה, postremum, Dan. 11, 29. Wie übrigens in diesem Falle עַד überflüssig stehe, nach Gesenius, a. a. O., ist schwer abzusehen.

Charakteristisch ist der Zusatz: der nach dem Namen meines Gottes Belsazar heißt, bei Neb. wohl aus einem äußerlichen Grunde (quia Chaldaico istoc nomine in Babylonici imperii provinciis forte notior fuit Hebraico Danielis. E. B. Mich.) hinzugesetzt — aber schwer zu begreifen als Zusatz eines späteren Juden! Denn non dubium est, quin hoc nomen graviter vulneraverit animum prophetae, sagt Calvin [1]). Zugleich erkennt Neb. noch immer, wie hieraus hervorgeht, den Bel als seinen Gott an. Wunderlich wäre es nun, wenn nach dieser abgegebenen Erklärung der König in dem folgenden: in

1) Anders freilich urtheilt Eichhorn, a. a. O. S. 497: „Würde sich wohl die babylonische Kanzlei so von dem Archimagus ausgedrückt haben? Dan. hatte seit seiner Aufnahme an den babylon. Hof den Namen Belsazar angenommen: mit diesem allein ward er gewiß von König und Hof benannt, und nur von seinen Glaubensbrüdern, den Juden, ist es zu erwarten, daß sie beide Namen mit einander verbinden werden." Allein diese Schwierigkeit, die nur die beiden Namen Dan. und Belsaz., sofern sie zusammengestellt sind, trifft, läßt sich sonder Mühe heben durch die Beachtung der breiten und weitschweifigen Manier, worin das ganze Edikt abgefaßt ist, wie auch dadurch, daß der König dem Daniel durch Beibehaltung seines hebräischen Namens eine ehrende Auszeichnung für seine ihm erwiesenen Dienste angedeihen lassen wollte. Wie aber Eichh. den schwierigen Zusatz: nach dem Namen meines Gottes, bei seiner Annahme erkläre, ist wohlweislich von ihm mit Stillschweigen übergangen. — Durch Herausgreifen einzelner Data, ohne Berücksichtigung des Ganzen, läßt sich auch die beglaubigteste Erzählung verdächtigen, wie die rationalistische Kritik an unzähligen Stellen glänzend bewiesen hat!

Digitized by Google

welchem der Geist der heiligen Götter wohnt, im echt theokratischen Geist gesprochen hätte: auf welchen des heiligen Gottes (Jehovas) Geist ruhet (vgl. Hengstenberg, Christol. II, S. 140.). So faßten es großentheils die älteren Theologen: haud dubio (!) hausit haec rex ex theologia Israelitica, bemerkt Geier, ja Calov geht in seinem ängstlich für die Orthodoxie Nebukadnezars besorgten Eifer so weit, denselben gar gegen macedonianische Irrthümer in Schutz zu nehmen (quapropter Scriptura phrasi indigitatur mysterium pluralitatis personarum divinarum, de quo edoctus sine dubio rex a Daniele fuit. Est enim Spiritus Sanctus, Spiritus Elohim, Dei patris et Dei filii)[1]. Unbefangener zeigte sich hier unter den ältern schon Hieronymus, welcher sagt: das אלהין קדישין deos sanctos, et non deum sanctum significat, ut Theodotio interpretatus est. Nec mirum, si erret Nabuchodonosor, et quicquid super se cernit, non deum, sed deos arbitretur, und Grotius: loquitur ut idololatra. Besonders auszuzeichnen ist aber an uns. St. die Gründlichkeit des sich auch hier wahrhaft freisinnig zeigenden Calvins: Quicquid sit, hic Neb. prodit suam inscitiam, quod scilicet non profecerit eo usque in notitia veri Dei, quin adhuc implicitus sit pristinis suis erroribus, et retineat plures deos, quemadmodum ab initio imbutus fuerat illa superstitione. Posset quidem verti hic locus in numero singulari, quemadmodum nonnulli faciunt; sed illud esset nimis coactum, et ratio, qua moventur, nimis infirma est. Putant enim Neb. fuisse vere conversum, quod tamen vanum esse convincitur ex toto contextu: occupati hac sententia vellent eum eximere ab omni culpa. Sed quum certum sit, in hoc edicto Nebuc. comprehendi multa testimonia veteris inscitiae, non est, cur quicquam mutemus ex simplici verborum sensu. Der Gedanke läßt sich ganz im heidnischen Geiste verstehen, so fern auch in

1) Irren wir nicht, so gaben diese und ähnliche Stellen schon den ältesten Kirchenvv. zu der Behauptung Veranlassung, die Chaldäer hätten, wie die Hebräer, die Einheit Gottes festgehalten; vgl. Vossius, de idololatria, l. I, p. 38.

Digitized by Google

diesem gewisse Personen mit gewissen Gottheiten und Dämonen in enger Verbindung stehend — man erinnere sich nur an das πνεῦμα Πυθῶνος, AG. 16. — gedacht wurden. Das heilige bildet hier nur den Gegensatz zu den Gottheiten des bösen Prinzipes (s. z. V. 10.). Ganz treffend weiset aber Dereser nach, wie der König zu dieser Behauptung kommen mußte: „die Weisen Babylons hatten dem König gesagt, daß nur die Götter seinen geheimen Traum wissen könnten, 2, 11. Weil nun Dan. seinen Traum wußte und erklärte, so schloß Neb. nach seiner heidnischen Religion, Dan. müsse den Geist oder die Einsicht der Offenbarung der Götter haben." Sehr ähnlich ist übrigens die ehrenhafte Benennung, mit der Artachschasta den Esra belegt: „du, Esra, nach der Weisheit deines Gottes, die in dir ist," u. s. w. (Esra, 7, 25.)

V. 6. Hic blande alloquitur rex Danielem, quia videt se destitui a propriis doctoribus. Et hinc colligimus, nunquam venisse ad verum Deum, nisi dum necessitate impulsus fuit. Calvin. תאם, eigentlich opprimere, lästig seyn, beschwerlich fallen. Dann, nach einer diesem Begriffe zuweilen gegebenen Intensivität, unmöglich seyn; vgl. das hebr. נִפְלָא, 1, Mos. 18, 14. Sprüchww. 30, 18., das arab. عسر, Luc. 1, 37. So hier Theodot.: οὐκ ἀδυνατεῖ σε, Vulg.: non est impossibile tibi.

V. 7. Der Traum des Nebukadnezar: ein stolzer, schöner Baum, umgehauen bis auf den Stamm, nach göttlichem Befehl, Symbol des bevorstehenden Leidens des Königs, das ihn selbst auf einige Zeit der Regierung berauben soll. Die allegorische Darstellung ist groß und erhaben, bis in die kleinsten Theile treffend durchgeführt, aus vermischten Gebilden zu einem seltsamen großartigen Ganzen zusammengefügt. Sie gleicht mit Recht — nach dem für die Allegorie gebrauchten Bilde eines geistreichen Forschers — den in die Breite rankenden Zweigen einer üppig vegetirenden Pflanze — die Freiheit und die Spiellust der Phantasie umschwebt den Gedanken, ehe der Geist sich seiner bemächtigt (Creuzer, Symbol. Th. I, S. 71. 2te Ausg.).

Das Bild ist echt orientalisch, — das Symbol des Bau-

Digitized by Google

mes so wenig bedeutungslos, als es die Kühe, die Pharao im Traume schauet, sind [1]). Wir können hier mehr sagen: es ist auf babylonischem Grund und Boden erwachsen, dorthin weisen uns die dort geschaueten Gesichte Ezechiels und deren Einkleidung, in merkwürdiger Uebereinstimmung mit dem unsrigen. Er will das verfallene Davidische Königthum schildern, aus dessen Trümmern ein neuer glorreicher Herrscher entsprossen soll, und es spricht der Herr:

Ich nehme von dem Wipfel einer hohen Ceder, und pflanze,
Von dem Wipfel seiner Schößlinge ein Reis pflücke ich
Und pflanze es auf einem Berge, hoch und ragend.
Auf dem Berg der Höhe, Israel, pflanze ichs,
Und es trägt Zweige, und bringet Frucht und wird zur stolzen Ceder,
Und es wohnen unter ihm alle Vögel,
Alles Geflügel im Schatten seiner Zweige soll wohnen.
Und es merken alle Bäume des Feldes
Daß ich, Jehova, erniedrigt den hohen Baum,
Gekräftigt den niedrigen Baum,
Ausgedorret den grünen Baum
Und sprossend gemacht den dürren Baum. (17, 22 ff.)

Die Klage um Josias erstorbenes Geschlecht erhebt er also:

Deine Mutter [2]) gleich einer Rebe, dir [3]) ähnlich, am Wasser gepflanzt
Fruchtbar und treibend war ob des vielen Wassers,
Und es waren ihr Zweige von Kraft zu Sceptern der Herrscher
Und hoch war ihr Wuchs zwischen den Zweigen
Und es ward geschaut auf ihre Höh', die Menge ihrer Aeste.
Da ward sie ausgerissen im Grimm, zur Erde gestreckt,
Und der Wind des Ostens dorrte ihre Frucht,
Abgerissen wurden und verdorrt die Zweige ihrer Kraft,
Feuer fraß sie.
Und nun gepflanzet in der Wüste,
Im Lande der Steppe und des Durstes. (19, 10 ff.)

Vor allen aber giebt das ganze 31ste Cap., die drohende

---

1) Man vergegenwärtige sich die Achtung, ja die heilige Verehrung, mit der das ganze Alterthum Bäume ansah, und sie deßhalb selbst in den Kreis der Religion hineinzog; Creuzer, S. 157 ff.

2) Jerusalem.

3) Dem Könige.

Digitized by Google

Weissagung gegen Aegyptens Pharao, die treffendste Parallele; die Ceder, der an Schönheit nichts gleicht, unter deren Schatten alle Vögel und Thiere sich lagern, soll, weil die Zweige übergroß, und der Baum auf seine Größe stolz ist, abgehauen werden und verächtlich da liegen. (Auch ältere Propheten brauchen diese Bilder; Amos 2, 9. Jes. 2, 13. 10, 33. 34. 11, 1. Jer. 22, 15., aber ohne weitere Durch- und Ausführung.) In der Sunna sagt Muhammed von der Palme: „es ist ein Baum, dessen Blätter nicht abfallen, und dieser Baum gleicht dem Moslem" (v. Hammer, Fundgruben des Or., Th. I, S. 152.). Umgekehrter Gang griechischer Symbolik: die Arkadier nannten einige Cypressen bei Psophis Jungfrauen, Pausanias, Arcad. c. 24. Vgl. auch Antara's Moallaka, V. 51. 56. Reiske z. Tarafa, prol. p. XLVII.

Wie so ganz der Traum seine Heimath beurkundet und in die Symbolik des Alterthums versetzt, mögen noch folgende Stellen erweisen. Nach Herod. (III, 19.) sah Xerxes im Traume sich umkränzt mit einem Oelbaums-Zweige; es reichten aber die Blätter des Oelbaumes bis über die ganze Erde; darauf aber verschwand der das Haupt umgebende Kranz. Die befragten Magier urtheilten, dies beziehe sich auf die ganze Erde, dem Könige würden alle Menschen dienen. Von dem Chalifen Osman I. (ums J. 1270.) erzählt man folgenden Traum: nachdem er im sanften Entzücken eingeschlafen war, sah er ein sanft schimmerndes Licht, welches dem hellen Vollmonde glich, aufsteigen, und sich mit schnellem Laufe auf seinem Nabel festsetzen; hier erhob sich auf einmal ein ungeheuer großer Baum; sein Gipfel verlor sich in den Wolken, seine Zweige waren unzählich, und hiengen voll köstlicher Früchte, seine dichten und weit ausgebreiteten Blätter schienen die ganze Welt zu umfassen — unter dem Schatten des Baumes entdeckte man weite Ebenen und Berge; verschiedene Völker aus allen Theilen der Welt liefen haufenweise herzu voll Entzückens, Freude und Bewunderung u. s. w. Der befragte Traumdeuter verkündete daraus die künftige Größe und Macht des Chalifen, die Glückseligkeit seines Hauses und seiner Länder, und die Menge der Nationen, die seinem Scepter unterworfen seyn würden (s. Muradgea d'Ohsson's allgemeine Schilderung des ottoman. Reiches, S. 273 ff., deutsche Uebers.).

Digitized by Google

Einen alten Namen der Stadt Lampsakus als Anspielung benutzend, drohte Krösus derselben, er wolle einer Fichte gleich sie zerstören (Herod. VI, 37.), eine Drohung, die später zum Sinnspruch wurde.

Nach einigen soll unsere besonders in V. 8. und 9. enthaltene Schilderung bei dem Gleichnisse Christi (Luc. 13, 19 ff. Marc. 4, 30 ff.) zum Grunde gelegen haben, wo aber wohl richtiger von andern an Ezech. 17, 23. gedacht wird.

רומה. Theod.: ὕψος. LXX.: ὅρασις, wofür sonderbar der Syr. Ambros. ܩܘܨܬܐ, fractura hat. Bugati vermuthet daher mit großer Wahrscheinlichkeit, daß er θρᾶσις (nach Hesychius = θραῦσις) gelesen, und sich die Sache so gedacht habe, als sey von dem Nebuk., noch ehe der Befehl zum Umhauen des Baumes ergangen war, schon ein großer Riß an demselben erblickt worden.

V. 8. Der Baum reichte bis an den Himmel (vgl. 1 Mos. 11, 4. 5 Mos. 1, 28. 9, 2. Ps. 107, 26.). Er war οὐρανομήκης, wie auch die Griechen von hohen Bäumen zu sagen pflegen (z. B. Herod. II, 138.). Sein Anblick erstreckte sich daher bis an das Ende der ganzen Erde. Statt dessen hat Theodot. übers.: τὸ κύτος αὐτοῦ, welches Hieronymus erklärt: altitudo ejus (Nobilius wollte dafür latitudo lesen). So erklärt man das Wort gewöhnlich (s. besonders Scharfenberg und Bertholdt); allein gewiß nicht nach dem griech. Sprachgebrauch, nach welchem κύτος von einer gehöhlten, gewölbten Sache gebraucht wird; besonders den concaven Schaalen der Schildkröten, und den ihnen ähnlichen Schilden (Wesseling, z. Diodor. Sic. III, 19.), wie auch dem Bauche eines Schiffes (Antholog. gr. I, 55, 5. p. 106.) — hier also nicht unstatthaft von dem Dache, der Kuppel gleichsam, die durch den Baum gebildet wurde; dem Sinne nach also durchaus richtig. Wiewohl die LXX. richtig dem Wortsinne nach ἡ ὅρασις übersetzen, hat doch der Syr. Ambros. ܟܬܝܐ, die Breite.

V. 9. Die Rede erhebt sich so zur dichterischen Schilderung, wie der Stoff es erheischt, daß selbst der Parallelismus sehr genau beobachtet ist. — עפיה, sein Laubwerk, Collektivform; vgl. das syr. ܥܘܦܝܐ. Vulg.: folia ejus. Das hebr. עפאים, wie das syr. ܥܘܦܐ, hat auch die Bedeutung: Blüthe

Digitized by Google

eines Baumes oder einer Pflanze (Hebr. 12, 15. 1 Petr. 1, 24. Pesch.); aber dies paßt hier nicht: der Baum, den der König sieht, hat schon Früchte. Falsch übersetzen auch andere: Aeste gleich ענפין, wovon unser Wort aber ausdrücklich unterschieden wird, V. 11. Die LXX. haben hier Zusätze: *οἱ κλάδοι αὐτοῦ τῷ μήκει ὡς ϛαδίων τριάκοντα.* — Das chald. אֵב und אַבִּיב entspricht ganz dem hebräisch. תְּבוּאָה, der Ertrag, Ps. 137, 37.

וּמָזוֹן לְכֹלָא־בַהּ. Das בה ist zwar durch die linea Makkeph mit לכלא verbunden; aber diese Einigung darf hier keinen Einfluß auf den Sinn ausüben. Es kann sich diesem zufolge, und wegen der Bedeutung von בְּ, nur an מזון anschließen: in dem Baume war Speise enthalten für alles. — צלל = טלל. תַּטְלֵל (Neh. 13, 9.), im Schatten ruhen, ruhig und glücklich wohnen (vgl. Hiob 40, 17. Targ.). Alle Verss. haben hier nur den Begriff wohnen überhaupt ausgedrückt. — יִדְרוּן. So nach dem Ketibh, nach dem Keri im Femin.: יִדְרָן. Das Wort צפרין ist gen. comm. und läßt daher beides zu. Noch mahlerischer beschreibt dasselbe Ezechiel (31, 6.): es nisteten alle Vögel des Himmels und unter seinen Aesten gebaren alle Thiere des Feldes. — כָּל־בִּשְׂרָא. C. B. Michaelis: omnis caro tam ferarum quam animalium; Berth.: allen Menschen gab er Nahrung. Beides nach dem Sprachgebrauch zulässig; aber hier des Bildes wegen nur das erstere zu denken. Geier: homines comprehendi hic non est verisimile, quum iidem per feras volucresque in somnio fuerint figurati. Auch hier sind die LXX. reich an abgeschmackten Zusätzen.

V. 10. Nebukadnezar träumt weiter, und hört himmlische Stimmen, die den Baum abzuhauen befehlen. Hier kommt zuerst der schwierige Ausdruck עִיר vor, der schon seit den ältesten Zeiten die mannigfachsten Deutungen veranlaßte, und insonders gnostischen Träumereien zu den wunderlichsten Deutungen Gelegenheit gab, um so mehr, da das sonst nicht weiter vorkommende und seiner Bedeutung nach räthselhafte Wort alle Geheimnißkrämer, Mysterien hier zu suchen, reizte. Zuvörderst bemerken wir, daß gar nicht mit unsrer Stelle zusammenhängt die Lehre von den *ἐγρηγόροις* (so übers. hier Aquila und Symmachus) in den älteren apokryphischen und gnostischen

Digitized by Google

Schriften — so schon im B. Henoch, S. 10 — 13. 21., in welchem sie persischen Lehren ihren Ursprung verdanken, entgegengestellt den höhern reinern Genien, in deren Gemeinschaft sich Gott befindet, und diese als die unreinen Wesen, die die Menschen verführen, gedacht, daher hier nur in Verbindung gestellt mit den בני האלהים (1 Mos. 6, 2.). Eben so im Testament der zwölf Patriarchen (s. Ritzsch, de test. XII. patr. p. 32.). Der Name ist wahrscheinlich aus der platonischen Philosophie geflossen, worin die ἐγρήγορσις eine wichtige Stelle einnimmt; s. Creuzers gehaltreiche Abhandl.: Kritik d. Schrift. d. Philo, in den Stud. u. Krit. 1832. Heft 1. S. 42. Aus diesen Quellen entnahmen wahrscheinlich das griech. Wort an unsrer Stelle die genannten Ueberss., in der Meinung stehend, dem heidnischen Könige könnten hier nur unreine Dämonen zur Seite gestanden haben (vgl. Joseph, Antiqq. I, 4.). Merkwürdig ist hier, daß derselbe Name in den Sibyllinischen Versen (ed. Gallaeus, S. 90.) auf das zweite Menschengeschlecht übergetragen wird, worin, irren wir nicht, eine Bekämpfung der Ansicht, wornach der Name sich auf überirdische Wesen bezieht, enthalten ist. Es heißt hier:

Γρήγοροι ἀλφεσῆρες, ἐπωνυμίης μετέχοντες
Ταύτης, ὅτι φρεσὶν ἀκάμαντον νόον εἶχον
Ἄπλητόν τε δέμας, ςιβαροὶ μεγάλοι τ' ἐπὶ εἶδει.

Eine ganz eigenthümliche Gestaltung erhält dieses Dogma durch Philo (leg. allegor. l. II. p. 56. ed. Colon.). Dieser scheint den Namen עיר oder ער nach jener gegebenen Deutung, die ihm nicht unbekannt seyn konnte, vor Augen gehabt zu haben, setzt ihn aber in Verbindung mit der Erzählung 1 Mos. 38, 6. 7., und deutet ihn sonach von dem verderbten Körper des Menschen, den Gott tödten mußte.

Auch die an gnostischen Ideen sich anschließenden KVV. verstanden zum Theil unter den ἐγρηγόροις die die Töchter der Menschen verführenden Engel (s. die dahin gehörigen Stellen bei Suicer, thes. eccl. p. 37 ff. u. 1003.). Andere jedoch, und besonders die orientalischen, schlossen sich an die Stelle unseres Buches enger an, glaubten aber dann richtiger gute Engel verstehen zu müssen, und da man besonders viel auf die Lehre von Schutzengeln hielt (s. Münscher, Dogmengesch. Th. II,

Digitized by Google

S. 21 ff. Th. III, S. 337 ff.), so mußten diese auch hier das Substrat bei jener Benennung bilden. So sagt schon Clemens Alex. (paedag. II, 9.): beati, qui in ipsum (Deum) vigilant, seque ipsis adsimilant angelis, quos nos egregoros vocamus (vgl. Cotelerius, ad Constitutt. apostol. VIII, 12.). Hieronymus sagt zu unster St.: significat angelos, quia semper vigilent, et ad Dei imperia sint parati. Isidorus Peluſiota (l. II. ep. 177.) folgert daraus, daß es höhere Engel geweſen ſeyn müßten: εἰρ μὲν γὰρ τὸν τὸ κήρυγμα τῆς ἀποφάσεως ποιησάμενον ἔφησεν οἱονεὶ ἀρχάγγελον· εἰρ γὰρ ἑρμηνεύεται ἄγρυπνος. Theodoret ſchließt daraus auf die Unkörperlichkeit der Engel [1]): ἐγρηγορότα καλεῖ τόν ἄγγελον, ἵνα τούτου σημήνῃ τὸ ἀσώματον· ὁ γὰρ σῶμα περικείμενος ὕπνῳ δουλεύει· ὁ δὲ ὕπνου κρείττων σώματος ἐλεύθερος. Ganz beſtimmt tritt aber die Benennung ܥܝܪܝܢ, Wächter, d. h. Schutzengel, in der ſyriſchen Kirche hervor, wo ſie als ſolche eine wichtige Rolle ſpielen, und in den ſyriſchen Liturgieen äußerſt häufig als beſondere Klaſſe der Engel neben den übrigen aufgeführt werden. Eben ſo in den Hymnen des Ephraem Syrus (ſ. z. B. Hahn und Sieffert, chrestomath. Syr. p. 1. 92. 123. — hier ſelbſt im weiteren Sinne für gute Engel überh., im Gegenſatze zu den ܥܝܪܝܢ, den böſen; vgl. auch Knös, chrest. Syr. p. 58. 59.). Deutlich iſt der höhere Rang, den ſie ihnen vor den übrigen Engeln einräumen (wie bei Iſidor. Pel.), wie aus der Stellung derſelben vor ihnen erhellt (vgl. noch Aſſemani, bibl. oriental. I, p. 53. 59.). Ja Ephraem nennt ſo ſogar Chriſtum: ܡܫܝܚܐ ܥܝܪ ܥܝܪܝܢ ܡܫܝܚܐ ܥܝܪ ܥܝܪܝܢ (de nat., serm. 1.) „es freuen ſich die Wächter, daß der höchſte Wächter gekommen.“ In Uebereinſtimmung hiemit ſteht die Vorſtellung der Zabiſchen Religionslehre, die ſich wahrſcheinlich an die unter den Syrern verbreitete anlehnte. Am evidenteſten iſt hier die St.: liber Adami II, p. 318. ed. Norberg, wo der aus der Unterwelt emporgeſtiegene Genius Petachil, der bei der Erdſchöpfung thätig war, ſagt: ܐܢܐ ܦܬܟܝܠ ܕܒܪܝܬ ܐܪܥܐ ܘܫܡܝܐ ܘܟܠ ܡܕܡ ܕܒܝܗ, „ich bin gekom-

1) S. über dieſen Begriff im Sinne der KVV., Münſcher, a. a. O. Th. II, S. 12. Th. III, S. 334.

Digitized by Google

men hier auf die Höhe, zu locken die Schutzengel der Demüthigen in eine wohlbereitete Wohnung" (vgl. Norberg, lexid. cod. Nas. p. 173.). Keine Ausnahme macht hievon auch die St. des Ephraem Syrus (opp. I, p. 28.), wo Michaelis (in Castelli, lex. Syr. p. 649.) unrichtig gefallene Engel versteht. Nur der, gnostischen Spekulationen ergebene, Barhebräus braucht den Ausdruck ܥܝܪܝܢ von den Söhnen Seths, die ein asketisches Leben führten, und die er ܥܝܪܐ ܩܕܝܫܐ ܐܠܗܝܡ, Wächter und Söhne Gottes nennt (S. 4, 4. 5. ed. Bruns u. Kirsch.). — Wir bemerken endlich noch, daß in der Ueberschrift der Uebersetzung des Theodot (im cod. Chis.) Daniel selbst diesen Titel als ehrenvolle Benennung (vgl. Jer. 27, 3. 2 Chron. 35, 21. 36, 15. 16. und die Grübeleien über den Namen Maleachi in den LXX. Mal. 1, 1. und bei Carpzov, introd. in V. T. p. 454.) aus seinem eignen Buche: *εἰρ ἄγρυπνος Δανιήλ*, erhalten hat.

Die sämmtlichen Ausleger der späteren Zeit haben sich mit dieser dogmatischen Auffassung des Begriffes begnügt; ja es hat in fast allen dogmatischen Werken, die neuesten eingerechnet (vgl. z. B. Hahn, S. 292.), diese Benennung einen eigenen Platz in der Engellehre der Bibel erhalten. Erst in neuerer Zeit haben Münter (Relig. d. Babyl. S. 13.) und Hengstenberg (Beitrr. S. 161.) auf die historische Erklärung des terminus aus der babylonischen Mythologie Rücksicht genommen. Diesen einzig richtigen Weg ebenfalls verfolgend, suchen wir zuvörderst die Bedeutung des Wortes עיר fest zu bestimmen.

Alles kommt hier auf die richtige Auffassung der wichtigen St. des Diodorus Sic. II, 30. an, zu deren Verständniß es nothwendig ist, Chaldäas Weisheit mit der Aegyptens zu vergleichen, deren Zusammenhang durch die gemeinschaftliche astrologische Ansicht nicht in Zweifel gezogen werden kann (s. Gesenius, z. Jes., Th. II, S. 330.). In Aegypten finden wir einen eng verbundenen Kreis von Göttern, der seinem Abbilde, der Pyramide, gleich, von der Einheit des göttlichen Wesens ausgehend, in unzählichen Radien und Emanationen herab sich verliert. Oben an das Planetensystem, zwölf oberste Götter, sechs männliche und sechs weibliche, die Zeichen des Thierkreises, zugleich die zwölf Monate symbolisirend, jeder mit drei Trabanten um-

Digitized by Google

umgeben, die 36 Dekane, und diese wieder mit Gehülfen versehen, so daß zuletzt durch die festgesetzte Eintheilung der Umkreis des Zodiakus, der in 360 Grade getheilt ist, herausgebracht wird (Creuzer, Symb. Th. I, S. 390 ff.). Gerade so die Babylonier, wie Görres (Mythengesch. d. as. W. Th. I, S. 276 ff.) trefflich erwiesen hat (vgl. Gesenius a. a. O.) [1]). Die zwölf Zeichen des Thierkreises nannten die Aegypter berathende Götter (θεοὶ βουλαῖοι), die Planeten Boten (ῥαβδόφοροι) — nach dem Schol. z. Apollon. Rhod. IV, 262.; — die Babylonier nannten θεοὶ βουλαῖοι die 36 Dekane; die zwölf Zeichen des Thierkreises aber θεῶν κύριοι, nach Diodor. Sic. II, 30. Diese Dekane sind es, die eigentlich thätigen Antheil an den Schicksalen der Menschen nehmen, die Planeten sind nur Dolmetscher (ἑρμηνεῖς), Verkündiger der kommenden Schicksale. Jene aber haben einmal eine spezielle Aufsicht auf die Erde (φύλακες καὶ ἐπίσκοποι ἀκριβεῖς τοῦ παντὸς, s. Galaeus, zu Jamblich. S. 304.), sodann dienen sie als Boten (ἄγγελοι τῶν ἀστέρων), — jeden zehnten Tag steigt einer zur Unterwelt nieder, während dafür einer der Obern aufgeht — sie sind endlich Richter des Weltalls (δικασταὶ τῶν ὅλων), über Lebendige und Todte. An die beiden ersteren Beziehungen erlaubt uns dann das Wort עיר an unsrer St. zu denken, und wir wagen nicht für eine derselben uns ausschließlich zu entscheiden. עיר ist nämlich entweder = צִיר, Bote (Jes. 18, 2. 57, 9.) — Michaelis (in Cast., lex. Syr. p. 642.) meint auch, es hänge mit dem arab. عَيَّرَ, profectus est, zusammen — und dann hat man eine treffliche Parallele an dem schon von Hieronymus hier verglichenen griech. Namen Ἶρις, dessen Bedeutung Botin die St. des Homer, Od. XVIII, 5 ff. über den verwandten Iros unzweifelhaft macht: Ἶρον δὲ νεοὶ κίχλησκον ἅπαντες, οὕνεκ' ἀπαγγέλλεσκε κιὼν, ὅτε πού τις ἀνώγοι. Man kann aber auch עיר in der Bedeutung Wächter nehmen (von עוּר, כּוּר, also = עֵר, Mal. 2, 12. Hohesl. 5, 2.), und dies findet seine Bestätigung darin, daß es einstimmig von den ältesten Auslegern, besonders den orientalischen, so gefaßt wurde, wiewohl

1) Diodor nennt nur dreißig — aber dies ist ein Irrthum oder Schreibfehler; s. Görres, S. 284. Gesen., S. 334.

Digitized by Google

man hier die Combination unsers Namens mit dem, wie gezeigt ist, schon früher vorhandenen der ἐγρήγοροι, nicht übersehen darf. Uebrigens beachte man, wie auch der hier genannte עיר in richterlicher Funktion auftritt. — Gegen Gesenius Meinung (Comment z. Jes., Th. I, S. 667.), daß diese Benennung ähnlich sey der Darstellung der Propheten als Wächter, s. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol., S. 282.

Durch den exegetischen Zusatz: וקדיש soll nun (s. V. 15.) nur bezeichnet werden, daß jener Genius ein guter war (ἀγαθοδαίμων). Dies war nothwendig, da nach dem babylonischen Religionssystem die höhern Mächte in gütige und wohlwollende, und in Unheil bringende zerfallen. Natürlich ist bei dieser Bezeichnung nicht sowohl auf den Gegenstand der Verkündigung Rücksicht genommen, als vielmehr auf den Zweck, der dabei zum Grunde lag, der V. 14. deshalb besonders hervorgehoben ist.

V. 11. Der Genius ruft mit Kraft (einem Herolde gleich; s. z. 3, 4.): hauet um den Baum — unbestimmt ausgedrückt, das Subjekt fehlt; es sind dienende Geister gemeint, diese sieht aber der Träumende, gefesselt von dem Anblicke der handelnden Hauptperson, nicht, daher verschweigt er sie. Isidorus Pelus. (l. II. ep. 177): ἁγίους δὲ ἔφησεν τοὺς τὸ δένδρον ἐκτέμνειν προσταχθέντας ἀγγέλους. Alle anderen Aushülfen, z. B. daß der Imperativ hier für das Futurum stehe (man wird abhauen) u. s. w., sind daher als ohne Anschauung von der Sache entstanden, zu verwerfen. נתר = נבל, defluere, decidere, marcidum esse. בזר = בדר (11, 24. Ps. 68, 31), zerstreuen.

V. 12. Nur der Stamm des Baumes, der seine Kraft und sein Bestehen in den Wurzeln hat, soll bleiben. Zu speziell fassen Einige (Ephraem, Grotius) den Sinn so, als solle nur gesagt seyn, Neb. werde seine Herrschaft behalten. Dies liegt allerdings mit in dem Bilde, zugleich aber die weitere Beziehung auf den Stamm, das Geschlecht; die chaldäische Dynastie — das Königthum — soll bei dem Hause des Neb. verbleiben. Zwar bedeutet עִקָּר im Hebr. ein Reis, der aus der Wurzel hervorgeschossen und zum Verpflanzen des Baumes geeignet ist (3 Mos. 25, 47.), und so übers. hier Theodot.: φυὴ τῶν ῥι-

Digitized by Google

ζῶν, Vulg.: germen radicum. Allein dies ist eben so unstatthaft, als die Annahme derer, die bei dem Worte an die Bedeutung des Verbum עקר, entwurzeln, denken, so daß עקר hier gleich שרש stände, wie schon die LXX. beides bloß durch ῥίζαν wiedergeben, und Scharfenberg, dies billigend, erklärt: tam parum a שרש differt, ut duo substantiva idem significantia conjungi putem ad exprimendum superlativum (ähnlich auch der hebr. Uebers. מבחר שרשיו). עקר ist im Aramäischen nicht bloß die Wurzel, sondern auch im weiteren Sinne alles das übrig gebliebene von einem seiner Krone beraubten Baume, gerade wie im Hebr. גזע. So auch im Arab., wo عقر und عقيرة von einer abgestutzten Palme gesagt wird (s. Schultens, z. Hariri, S. 130.). Im Syr. kommt vor: ܥܩܪ ܫܪܫܘܬܐ (Cast., S. 670. ed. Mich.). Dieser Tropus steht häufig vom Geschlechte eines Mannes; vergl. Hiob. 14, 8: „wenn altert in der Erde seine Wurzel (שרשו) und erstirbt im Staube sein Stumpf" (גזעו), Jes. 6, 13. 11, 1. Nur die abgeschmackte Deutungsweise der römischen Kirche konnte hier einen Pererius, Cornelius a Lapide, Tirinus u. a., bewegen, unter der radix illaesa die Jungfrau Maria zu verstehen.

Nun folgt eine Vermischung von Bild und Sache: dieser Umstand ist durchaus psychologisch wahr, wie J. D. Michaelis richtig bemerkt: „Träume pflegen wirklich von der Art zu seyn, in ihnen herrscht oft eine Mischung, die kein Mahler ohne Uebelstand und unwahrscheinliches Abentheuer ausdrücken könnte." Selbst Eichhorn (Einl., IV, S. 493.) gesteht: „die Zusammensetzung des Traumes, so seltsam sie ist, so läßt sie sich doch erklären; denn für einen Traum kann nichts zu seltsam und abentheuerlich seyn." Nach Michaelis scharfsinniger Bemerkung lag hierin zugleich für die Magier der Uebelstand, wodurch ihnen die Deutung des Traumes bedeutend erschwert werden mußte; vgl. auch Gesenius, z. Jes. Th. I, S. 706. — שבק, stehen lassen, dem Abhauen entgegengesetzt, gerade wie ἀφιέναι dem ἐκκόπτειν, Luc. 13, 8. ובאכור, und zwar mit einer Fessel von Eisen und Erz mitten im Gras des Feldes, unter freiem Himmel. דתאא V. 20.: דתאה, s. Buxtorf, gr. Chald. p. 13. יצטבע, ein starker, hyperbolischer Ausdruck: gewaschen werden,

Digitized by Google

für: ganz und gar benetzt werden. LXX.: ἀυλισθήσεται. Theodot.: κοιτασθήσεται; vgl. V. 20.

V. 13. לבבה מן אנושא ישנון. Hier und im folgenden V. hat das Keri die gewöhnliche Form אֱנָשָׁא, das Ketibh eine ungewöhnliche, mehr dem Hebr. sich nähernde: אֱנוֹשָׁא, der Plural ישנון mit dem unbestimmten Subjekte (man wird verwandeln) wird im Deutschen und andern Sprachen besser durch das Passivum ausgedrückt (Theodot.: ἡ καρδία-ἀλλοιωθήσεται), welche Construktion das Hebräische und noch mehr das Aramäische vermeidet (Ewald, S. 644.); vergl. 2, 30.: די פשרא למלכא יהודעון, „damit man anzeigen könnte dem Könige die Deutung" für: damit dem Könige angezeigt würde; 5, 21., und die Beispiele bei Gesenius, Lehrgeb. S. 798 ff. Das מן־אנשא ist auf doppelte Weise mißverstanden worden, so fern man es entweder, wie Berth. thut, als bloße Umschreibung des Genitiv ansah, „sein Menschenherz", welches ganz sprachwidrig seyn würde, da auch im Aramäischen nie die Präposition מן die Stelle des Genitiv geradezu vertreten kann; oder, wie Jos. Jachiades, C. B. Mich. u. a. ein ausgelassenes לבב ergänzte (von einem menschlichen Herzen entfernt), wodurch der Sinn nur matt gemacht wird. Der Ausdruck ist hyperbolisch: von den Menschen, d. i. fern, ausgestoßen von ihnen soll sein ganzes Inneres (לב) eine Umwandelung erfahren. Vgl. V. 22.: „man wird dich ausstoßen von den Menschen." Richtig Theodot.: ἡ καρδία αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀλλοιωθήσεται. Diese Umwandelung wird so groß seyn, daß man eher ein Thier, als einen Menschen zu erkennen meinen wird. Auch dieser Gedanke ist geradezu so ausgedrückt: „das Innere eines Thieres wird ihm gegeben werden." Cor ferae autem dicitur non quod ad substantiam attinet, sed quod ad accidentia, stupiditatem atque saevitatem. Chr. B. Michaelis. — Sieben Zeiten soll dieser Zustand dauern (יחלפון, werden wechseln, man vergl. das Homer. περιπλομένων ἐνιαυτῶν). Vielen Anstoß hat hier die Zeitbestimmung gegeben, so fern die meisten älteren Ausleger (schon die LXX. und Josephus) unter den Zeiten hier Jahre verstanden. Dieser lange Zeitraum gab denn Veranlassung, die Wahrheit des Berichtes zu bezweifeln, und allerdings sind die gemachten Einwendungen

Digitized by Google

hier kaum befriedigend beantwortet, wie das Beispiel Lüderwalds beweiset, der unter den sieben Zeiten entweder sieben Monate oder überhaupt nur eine kurze Zeit angegeben wissen will. Nicht viel besser Jahn (Einl. II, S. 642.) und Deresser. Mit großem Selbstvertrauen des gewissen Triumphes fragt daher Eichhorn (Einl. Th. IV, S. 494.): „Zeiten, עדנין, stehen im ganzen Daniel für Jahre (?! vgl. 2, 21.) und hier sollte der Fall nicht seyn? So oft sonst damit gerechnet wird, muß auf die Zahl gebauet werden, und hier nicht?" Zuvörderst ist zu bemerken, daß der Ausdruck Zeit geradezu nie für Jahr oder Monat oder sonst eine Zeitbestimmung stehen kann; diese Bestimmung muß erst aus dem Zusammenhange, oder näheren Erklärungen erhellen; der Schriftsteller will wenigstens dann überall den unbestimmten Ausdruck dem bestimmten vorziehen, und zu verwundern ist es daher, wie noch selbst Winer (lex. p. 693.) so wenig kritisch und logisch bei der Angabe der Bedeutungen dieses Wortes hat zu Werke gehen können, daß er sagt: „עִדָּן tempus propr. definitum, hinc annus (sic!) deinde generatim (?) tempus. Aber, was die Hauptsache ist, man beachtete gar nicht, daß der hier redende ein Chaldäer, und jener terminus daher aus der diesem geläufigen Ausdrucksweise zu erklären sey. In der astrologischen Sprache sind aber Zeiten diejenigen Abschnitte, die durch die Constellationen als besonders wichtig und einflußreich bezeichnet werden, daher die Astrologen selbst יודעי העתים heißen, Esth. 1, 13. 1 Chr. 12, 32; wie dies besonders der Gebrauch des latein. tempora zeigt, vgl. Juvenal, sat. VI, 568 ff.: ignorat, quid sidus triste minetur Saturni, quo laeta Venus se proferat astro, qui mensis damnis, quae dentur tempora lucro, und daselbst Ruperti. In diesem unbestimmten, der Magiersprache abgeborgten Ausdrucke redet Nebuk. also auch hier. In dem Munde desselben ist dann aber auch die Zahl sieben, als eine runde Zahl gebraucht, da sie unter einem so an Astrologie gewöhnten Volke, als die Chaldäer waren, nothwendig heilige Zahl seyn mußte. „Die allgemeine Heiligkeit der Siebenzahl haben die Alten schon in allen Beziehungen bemerkt" — sagt Creuzer, Symbol. Th. I, S. 436., und das. die angef. Schriften, und über den Orient insonders s. v. Hammer, encyclop. Uebersetz.

Digitized by Google

der Wissensch. des Orient S. 322 ff., vgl. auch Gedike, über die Heiligkeit der Zahl sieben, in dessen vermischten Schriften, S. 32 ff. Gabler, z. Eichhorns Urgesch., Th. I, S. 115 ff. Seltener kommt so die Fünfzahl vor (s. Gesenius, z. Jes. Th. I, S. 628. Th. II, S. 334.), bei Homer aber steht häufig so die Neunzahl; Il. I, 53. IV, 174. IX, 466. Od. XIV, 294. 315. Hesiod, Theog. V. 722.

V. 14. Der genaue Parallelismus, in welchem die ersten Glieder dieses Verses stehen:

בגזרת עירין פתגמא
ומאמר קדישין שאלתא

veranlaßte, so fern man die richtigen Beziehungen beider Glieder übersah, und beide für völlig identisch dem Sinne nach nahm, mannigfache Irrthümer. Dahin gehört die Behauptung Bertholdts, daß im zweiten Gliede בְּמֵאמַר zu lesen sey, da doch das für den Sinn erforderliche בְּ ganz aus dem vorigen Hemistychium ergänzt werden kann (Ges., Lehrg. S. 836.). Eben so irrig ist es, wenn פתגם von einer Menge Ausleger (selbst noch Winer, lex. p. 798.) für res aufgefaßt wird, was dem gewichtvollen Sinne des Wortes und dem constanten Gebrauch desselben kraß widerspricht, oder wenn man, wie Coccejus (lex. p. 1210. ed. Schulz), שאלתא in der Bedeutung dictum gleich פתגם nahm, oder gar, nach De Dieu, Schultens (opp. min. p. 323.), C. B. Mich., Berth., Gesen., Winer u. a. dasselbe durch Angelegenheit, Sache erklärte, und dabei das hebr. חפץ (im Sprachgebrauche des Koheleth), das syr. ܨܒܘܬܐ und das arab. مسألة, أمر, خطب verglich, ohne jedoch im Chaldäischen dafür genügende Belege beizubringen, und ohne alle genügenden Grund. Wir betrachten die Worte zuerst einzeln, und suchen daraus ihren Zusammenhang mit der ganzen Darstellung zu entwickeln. Der Ausdruck גזרא erläutert sich am besten durch den rabbinischen Gebrauch, über welchen Buxtorf (lex. p. 419.): usurpant Hebraei de ordinatione, praedestinatione, fato, decreto divino, quod homini, aut rebus humanis tanquam inevitabile impositum est, item de influentia ex astris indeclinabili — wozu der Gebrauch im codex Nasor., t. III, p. 148. ed. Norberg zu vergleichen ist, wo es

Digitized by Google

von den sieben planetarischen Dämonen heißt: ܒܝܘܡ ܒܝܘܡ ܡܬܩܪܒ ܠܗ ܘܡܫܟܚ ܠܗ ܒܝܘܡ, „Tag für Tag fassen sie ihre Schicksals-Entscheidungen.“ Davon גזרין, die Bestimmer des Fatum (s. z. 3, 4.). Dies paßt trefflich zu den Vorstellungen der Babylonier, die alles, was sich am Himmel ereignete, als nach einem bestimmten, unabänderlichen Rathschlusse geschehen betrachteten (Diodor. Sic. 2, 30.: ἕκαστα τῶν ἐν οὐρανῷ γινομένων οὐχ ὡς ἔτυχεν, οὐδ' αὐτομάτως, ἀλλ' ὡρισμένῃ τινὶ καὶ βεβαίως κεκυρωμένῃ θεῶν κρίσει συντελεῖσθαι.). „Blind nennen sie das Schicksal“ — sagt deßhalb Ephraem Syrus von den Chaldäern (opp. tom. II, p. 457.). Daher das im ganzen Alterthume berühmte fatum mathematicum oder astrologicum (wohl zu unterscheiden von dem der Philosophen); s. Vossius, de idololatria, II, p. 563 ff. Selbenus, de diis Syris, p. 82 ff. Creuzer, Dionysus, S. 78. Dies Fatum heißt hier: das Schicksal der Genien, denn durch sie erfahren es die Menschen, durch sie werden seine Aussprüche und Entscheidungen vollzogen (s. z. V. 10.). Das פתגם aber ist dazu passend gewählt, das richterliche Dekret, die Entscheidung des Richters. Auch dazu giebt die babylonische Vorstellungsweise eine schöne Parallele: „auf dem Bilde bei Kazwini ist er (Bel) als ein schöner Greis abgebildet, mit dem richterlichen Dekret in der Hand, von Genien umschwebt, die seine Befehle zu vollziehen bereit sind.“ Gesen., z. Jes. Th. II, S. 337. Der Sinn des Satzes ist folglich dieser: „in dem Schicksal, dem unabänderlichen Willen des Himmels, ist dieser Beschluß enthalten, das dem Neb. Verkündigte stimmt damit genau überein.“ Dies lehnt sich also an das Vorhergehende an; auf ähnliche Weise, wie bei Herodot (I, 91.) die Weissagung der Pythia also beginnt: Τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ. Das folgende Hemistychium bezieht sich nun aber, so enge es auch sonst mit dem vorigen zusammenhängt, doch nicht sowohl auf das Vorhergehende, als vielmehr auf das Nachfolgende — eine Beziehung, wodurch erst das Ganze als ein innig verbundenes erscheint. Wir übersetzen: und in dem Ausspruch (man verstehe: der dem Könige mitgetheilte, also פתגם = מאמר, nicht dem גזרא) der Heiligen ist die Forderung, das Verlangen enthalten, bis daß“ u. s. w.

Digitized by Google

Das Streben, die Tendenz der guten Genien (קדישין) war also die, daß Neb. durch sein Leiden auf einen besseren Weg geleitet würde, zu besserer Erkenntniß von seiner Nichtigkeit, in Vergleich zur göttlichen Allmacht, gelange. Auch im Syr. steht ܫܝܛܐ in der hier besonders passenden Bedeutung cura, studium. Für עד־דברת די lesen viele codd.: "עַל־ד, so auch Theodot: ἵνα γνῶσι, und der Syrer: ܕܢܕܥܘܢ. "על ד ist darum daß, zu dem Endzwecke, daß (= למען; vgl. 2, 30.), "עד־ד aber ein verstärktes עד די (usque ad illud, quod), welches V. 22. ausdrücklich dafür gesetzt ist. Eine Vermischung der Zeit- und Ursach-Partikeln, die C. B. Mich. darin findet, kann ich nicht absehen. „So lange währt das Streben der Heiligen in dieser Angelegenheit, bis es realisirt ist" — ist der einfache Gedanke. — Es ist aus dem Vorhergehenden klar, daß die Berth.'sche Behauptung, die in unserm Vers enthaltene Vorstellung habe sich nur noch in Oberasien bei den Parsen erhalten, durchaus ungegründet ist. Nur so viel ist richtig daran, daß auch der Parsismus äußerst verwandte astrologische Grundansichten mit der chaldäischen Lehre gemein hat; daß auch hier die Bilder des Thierkreises, die Planeten, die wohlthätigen und verderblichen Gestirne, eine bedeutende Stelle einnehmen, wie besonders Rhode (die heil. Sage des Zendvolkes, S. 250.) trefflich ausgeführt und erwiesen hat, die nur durch das vorwiegend ethische Streben des Volkes hinter diesem gemeinhin zurücktritt, und daher nicht gleich beim ersten Anblicke in die Augen fällt.

ינדעון. Das Erkennen ist dem Morgenländer überhaupt nie ein bloß äußerliches, was nicht zugleich Einfluß auf das ganze Innre ausübte, daher ידע häufig für erfahren, bei der Androhung göttlicher Strafen, wodurch der Ungläubige zur Erkenntniß seiner Sünde, zur Buße und zum Glauben geführt werden soll (s. Ges., z. Jes. Th. I, S. 371.). Eben so im Arab. عَلِمَ, s. Schultens, animadvv. ad Jes. 9, 8. Hiob 21, 19. —

Aus dem hier angegebenen Zwecke der Art und Weise der Demüthigung Neb.'s erhellt besonders das Göttliche, was in dieser ihm gewordenen Offenbarung zwar in heidnischen Formen ausgeprägt, aber doch diese siegreich durchbrechend, jetzt glänzend hervortritt. Ein großer Theil der Sterblichen, sollte die leben-

Digitized by Google

dige Erfahrung machen, daß nur vom Himmel her die Macht kommt, daß alles, was sich von Ansehen und Würde bei Menschen findet, nur von dorther seinen Ursprung hat, also in Gott und aus Gott, daß sein bloßer Wille, seine absolute Selbstbestimmung es ist, die mittheilt aus der Fülle der Herrlichkeit, gerade im Gegensatze mit den irdischen Verhältnissen, wie sie sind, oder so wie es etwa menschliche Berechnung fordert. Das ist der concrete, der allein Realität habende Begriff der Allmacht Gottes, daß sie Gott giebt, was Gottes ist, und dem Menschen, was sein ist, daß sie das Verhältniß, in welchem beide mit einander stehen, aufs bestimmteste hervorhebt, und nur, wo es mit ganzem Herzen nachgesprochen wird: „alle Völker sind wie nichts vor Ihm, für Nichts und Leere gelten sie Ihm," wo die gänzliche Nichtigkeit und Eitelkeit alles Menschlichen ohne und außer Gott unbedingt Anerkennung findet — womit freilich unvereinbar ist, wenn man die Aussprüche der Schrift für hyperbolische Schilderungen, wie sie der Orient liebt, erklärt, wie noch neuerlich Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 198. — da ist Wahrheit, Buße und Demuth. Das war aber eben der Stein des Anstoßes, wie für den natürlichen Menschen überhaupt, so auch für die Heiden — wie nachdrücklich heben deßhalb im Gegensatz zu ihnen und dem gleichgesinnten abgöttischen Israel die Propheten Gottes Allmacht hervor! —; das war im gegenwärtigen Falle für den größten Monarchen der Erde gewiß das schwierigste, die eigne Kraft, das kühne Vertrauen auf sie aufzugeben — daher muß der eigne Hochmuth die Klippe werden, woran er scheitert, er muß ihn, den sorglosen und sich sicher wähnenden, bis zum Wahnsinne treiben, damit er, und durch sein warnendes Beispiel Andere dahin getrieben würden, niederzufallen und anzubeten. Die Wahrheit des Gedankens entgieng in seiner schlagenden Kraft selbst nicht tieferen Gemüthern der heidnischen Welt. *Τιμὴ ἔκ Διός ἐστιν*, ist Homers Wahlspruch, und nirgends ist es wohl ähnlicher unsrer Erzählung dargestellt, als im Ajax des Sophokles, dessen schauerliche Bedeutsamkeit am deutlichsten ausgesprochen ist in der Rede des Teucer: „Stets muß der Mensch sich, wuchs ihm auch ein großer Leib, hinfällig denken, durch geringe Uebel selbst" (V. 1079. 80. Solgersche Uebers.). Ajax Sinn, der ihn zum Thiere

Digitized by Google

macht und aufs äußerste der Raserei führt, ist der: „mit den Göttern mag der Richtige sogar den Sieg erlangen; ich getraue mir an mich zu reißen solchen Ruhm auch ohne sie" (V. 772 ff.). Allerdings ist der Ausgangspunkt hier von dem unsrigen völlig verschieden: Ajax geht zu Grunde, als Opfer des schrecklichen Kampfes, noch im Tode den Ruhm bedenkend, ja jenen eben deßhalb suchend — Nebuk. durch des lebendigen Gottes Leitung sieht sich getrieben zum Lobe und Preise des Herrn, der gerecht ist, und die Stolzen zu beugen vermag (V. 34.).

Der allgemeine Gedanke in den Worten: די־שליט עליא במלכות אנשא, der in den beiden folgenden Gliedern spezieller ausgeführt ist, ist der: der Höchste ist mächtig in den Reihen der Menschen, er bewährt seine Allmacht auch an ihnen, indem er nicht bloß im Himmel als ein müßiger Zuschauer ihrem Treiben zusieht, sondern mit allgewaltiger Hand eingreift. Daraus folgt, „daß Er die Herrschaft verleihen kann, wem er will," selbst dann, wenn diese seine Wahl „den niedrigsten der Menschen" trifft. Vgl. Ezech. 17, 24. Ps. 113, 7. 8. Hiob. 5, 11; Kuran Sur. III, V. 26. ed. Maracci: اَللّٰهُمَّ مَلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ „Gott, du Inhaber der höchsten Herrschaft, du giebst die Herrschaft, wem du willst, und ausgezeichnet machst du, wen du willst, und niedrig, wen du willst." שפל אנשא. Theodot.: ἐξουδένωμα ἀνθρώπων, was für nichts geachtet wird bei den Menschen, dem Sinne nach durchaus richtig. Es liegt in dieser Verbindung der Begriff des Superlativs (Vulg.: et humillimum hominem), der auch auf diese Weise im Aram. ausgedrückt wird; vgl. 1 Cor. 15, 9. Pesch.: ܙܥܘܪܗܘܢ ܕܫܠܝܚܐ, ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων. Unrichtig behauptet Berth., der Ausdruck sey hebräisch, nicht aramäisch; s. auch Winer, Gr. d. Chald., S. 111.

V. 16. Daniel sollte reden, aber ein Entsetzen wegen dessen, was er vernommen, überfällt ihn, staunend über diese Offenbarung Gottes, deren Bedeutung vor ihm enthüllt dalag, er-

Digitized by Google

schüttert über den Weg, den der Herr mit der erhabenen Person, die vor ihm stand, gehen wollte, von Empfindungen des Mitleids über das Leiden, das seinem Könige bevorstand, ergriffen steht er da, und vermag nicht des Unheil schwangeren Traumes Deutung zu sagen. אשתומם (vergl. über die Form Winer, Gr. S. 60.), vom höchsten Schrecken ergriffen werden und staunen, Jes. 59, 16. 63, 5. Dan. 8, 17. Ps. 143, 4. Theodot.: ἀπενεώθη, d. i. (nach Polychronius) ἐξεπλάγη ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῶν δειχθέντων καὶ σύννους ἐγένετο. Vulg: coepit intra semet ipsum taciţus cogitare. Der Grund jener Bestürzung und Verwirrung waren die des Propheten Geist nach geendeter Erzählung mannigfach durchkreuzenden Gedanken (רעיונותי). בשעה חדא. Michaelis (supplem. ad lex. Hebr. n. 2519.) bemerkt, daß sich der Ausdruck שעה nur in dem dritten, vierten und fünften Cap. unsers Buches finde. Nun sey aber die Eintheilung des Tages in Stunden von den Juden erst im babyl. Exil angenommen worden, hier aber komme der Ausdruck schon als ein ganz geläufiger vor, wie unser zur Stunde, und errege daher Verdacht gegen die Echtheit jener Capp. Allein abgesehen davon, daß das Historische dieser Annahme noch gegründeten Zweifeln unterliegt (namentlich steht Nehem. 9, 3. ihr am meisten im Wege; vgl. auch De Wette, Archäol. §. 181.), so ist auch die ursprüngliche Bedeutung von שעה nicht Stunde, sondern (vom Verb. שעה, schauen, abgeleitet, wie unser Augenblick) gleich dem hebr. רֶגַע, ein kurzer Zeitabschnitt, ein Moment, woraus später erst die bestimmtere Bedeutung sich entwickelte. In jener Bedeutung steht es auch gemeinhin in den Targumim (für עֵת und רֶגַע); s. Buxtorf, S. 2482., und im Arab.; vgl. Abulpharag., hist. dynast., p. 199.: وسكت ساعة ونهض er schwieg eine Weile, dann stand er auf. Das בְּ ist unbestimmte Zeitangabe (Theod.: ὡσεί), und steht nicht, wie Berth. will, für בְּ, s. Ewald, S. 614.

Es tritt nun ein Wechsel der Personen ein; statt daß die Rede fortgehen sollte: ich sprach, beginnt sie: der König sprach u. s. w. So erfordert es die feierliche Sprache nicht bloß als Curialstyl in Edikten (vgl. Esra 7, 13. 14. 15.: von mir ist befohlen — —, vom Könige und den sieben Räthen gesandt

Digitized by Google

— — Silber und Gold, das der König — giebt u. s. w.), sondern auch in jeder wichtigen Angelegenheit, wo das munus regium als solches hervortritt; vgl. Esth. 8, 7. 8., wo Achaschveroſch sagt: „schreibt an die Juden im Namen des Königs, denn was im Namen des Königs geschrieben ist" u. s. w. Umgekehrt verlangt die Sitte des Orients, die Ehrfurcht gegen die vornehmere Person in der Anrede durch die Umschreibung des Pronomens: dein Knecht an den Tag zu legen. — Mit großer Milde und in aufmunternder Rede wendet sich der Unglückliches ahnende König an Daniel: „Laß dich nicht verwirren den Traum und seine Deutung, sage mir ohne Bedenken, was er enthält, sey es Günstiges oder Ungünstiges."

Daniel exponit, cur ita fuerit attonitus, nempe quia cuperet averti tam horribilem poenam a regis persona. Etsi enim merito eum potuit detestari, tamen reveritus est potentiam divinitus ei traditam. Discamus igitur exemplo prophetae, bene precari pro inimicis nostris, qui cupiunt nos perdere, maxime vero precari pro tyrannis, si Deo placeat nos subjici eorum libidini —; alioquin non tantum illis, sed etiam Deo ipsi sumus rebelles. Caeterum altera ex parte ostendit Dan., se non frangi ullo misericordiae affectu, neque etiam molliri, quo minus pergat in sua vocatione. Calvin. Möchte doch, sagt Dan., das unglückliche, dir geweissagte Ereigniß eher deine Feinde treffen, als dich, o König. Aehnlich antwortete ein Traumdeuter dem Kaiser Constans, der ihm einen ominösen Traum erzählte (Barhebr., S. 111. ed. Bruns und Kirsch): ﻻ ﺗﻜﻦ ﻫﻜﺬا ﻳﺎ ﻣﻠﻚ ﻛﻴﻒ ﺗﻜﻮن ﻫﻜﺬا ﻳﺎ ﻣﻠﻚ, „möchtest du doch, o König, nicht geschlafen und nicht diesen Traum gesehen haben." Der hier gebrauchte Ausdruck entspricht ganz dem Griechen und Römern geläufigen: hostibus eveniat (vgl. z. B. Ovid, Am. II, 10. 16. Her. XVI, 217. Fast., III, 494.); Nicander, Ther. 186.: ἐχθρῶν που τέρα κεῖνα καρήασιν ἐμπελάσειε. Horaz, Od. III, 27, 21. 22.: hostium uxores puerique caecos sentiant motus orientis Austri. Aus der Octavia des Seneca führt Grotius noch das sehr analoge Beispiel an: ut expientur noctis et somni minae terrorque in hostes redeat attonitus meos. — Die Bildung שְׁנָאתְךָ hat anomalisch ein Patach statt eines Kamez unter dem

Digitized by Google

ersten Radikal, nach einer dem Hebräischen sich annähernden Bildung; vgl. חַשְׁחִין, 3, 16., פַּרְכִין, 5, 25.

V. 18 — 20. Eine kürzere Wiederholung des Traumes, die der Anschaulichkeit wegen, und um das richtige Verhältniß desselben zu der folgenden Deutung besser übersehen zu können, nöthig war. So auch 1 Mos. 41. — לכוך־ארעא. Der Syrer, und mit ihm mehrere Handschriften, wiederholen hier aus V. 8. das: לכוך כל־ארעא.

V. 21 גזרת עליא hat natürlich im Munde Daniels und in der Verbindung mit עליא eine andere Beziehung, als V. 14. im Munde Neb.'s, und verbunden mit dessen עירין. Das Wort ist aber passend beibehalten, um der unrichtigen heidnischen Vorstellung hier die richtige Beziehung auf Gott zu geben, wie es auch in der Vertauschung Gottes mit den Genien geschieht, um so passender, da גזרה auch von Königen und obrigkeitlichen Personen für decretum, statutum gesagt wird; also hier ganz entsprechend unserm: eine Schickung des Höchsten. מטא על, gerade wie das hebr. בוא על, das syr. ܐܬܐ ܥܠ (Luc. 1, 9. 15, 13. Pesch.) und das arab. أَتَى علي von Ereignissen, die besonders durch spezielle göttliche Fügung dem Menschen widerfahren, zumal unglücklichen; s. Gesen., thes. p. 186.

V. 22. Das Unglück des Königs, der Zustand des Wahnsinnes in wenigen, aber scharf marquirten, grellen Zügen dargestellt: Ausstoßung aus der menschlichen Gesellschaft, Behausung bei den Thieren des Feldes, gleiche Nahrung, gleiche Obdachslosigkeit mit ihnen. Observatu digna est constantia servi Dei, quod non oblique subindicat regi, quid futurum sit, sed pluribus verbis clare enarrat, quam turpis et pudenda ipsum maneat conditio. Calvin.

V. 23. Nun noch das eine tröstliche in dem Gesichte; das Reich und seine Beherrschung soll dem Könige nicht entzogen werden. Utiliter ergo Deus ipsum docuerat, nisi fuisset indocilis et pervicax, ut est major pars hominum. Calvin. מן־די תבעא די שליטין שמיא. Den Sinn erläutert trefflich Theodoret: *ἐπειδὴ γὰρ ὀνειροπολεῖς εἶναι θεὸς, μᾶλλον δὲ κρειττων θεοῦ, ἀφαιρεῖται σου θεὸς καὶ τὸν ἀνθρωπινὸν λογισμὸν καὶ τοῖς θηρίοις σε ἐοικέναι ποιήσει, ἵνα τῇ*

Digitized by Google

πείρᾳ μάθῃς, τί μὲν ἄνθρωπος, τί δὲ θεός, καὶ τί μὲν ἀνθρωπίνη εὐκληρία, τί δὲ θεία βασιλεία, καὶ ὅτι ταύτης τυχεῖν ἀδύνατον μὴ βουλομένου θεοῦ. Wörtlich: „nachdem du erfahren, daß mächtig ist der Himmel." Statt „Himmel" hieß es V. 14. und 22.: „der Höchste"; denn bekanntlich vertritt jener Ausdruck die Stelle des Namens Gottes, sowohl im N. T., als bei den Rabbinen und Profanscribenten (s. die reiche Sammlung von Stellen bei Buxtorf, s. v., Lightfoot, hor., p. 213. Lampe, z. Joh. I, S. 521. Wolf und Wetstein, z. Matth. 21, 5. Fessel, adverss. sacr., p. 348 ff., u. a.), sobald auf die Erhabenheit, die ὑψηλότης θεοῦ, Rücksicht genommen wird, und Gott in Verbindung mit dem himmlischen Reiche in seinem Wirken von dorther auf die Erde gedacht ist.

V. 24. Daniel wendet sich nun weiter an den König, die günstige Gelegenheit benutzend, ihn mit unerschrockener Freimüthigkeit auf die große sittliche Bedeutung, die der Traum für ihn habe, aufmerksam zu machen. Wie Jeremias ohne Furcht dem Jojakim sagte: „deine Augen und dein Herz sind auf nichts gerichtet, denn auf deinen Gewinn, und auf unschuldig Blut, es zu vergießen, und auf Unterdrückung und Gewaltthat, sie zu thun" — so erklärt Dan. hier dem Neb. die dringende Nothwendigkeit der Umkehr von den Wegen, auf denen er bisher gewandelt. Hic Dan. mitius agit cum rege profano, quam si concionatus esset apud suos gentiles. Usus enim fuisset auctoritate prophetica. Sed quia sciebat, regem non tenere prima rudimenta pietatis, ideo hic tantum suscipit personam consiliarii, quia non erat ordinarius doctor. Calvin.

Die Art und Weise, wie der Prophet seine Ermahnung ausspricht, hat zwei scharf sich gegenüberstehende Auslegungen hervorgerufen, und diese Stelle war es ganz besonders, die gegen die reine Lehre der Kirche von den guten Werken und der Gnade zu allen Zeiten urgirt wurde, so daß denn natürlicher Weise Rabbinen, Katholiken und die modernen Pelagianer oder Rationalisten in der Erklärung derselben von einer durch gute Werke zu erlangenden Gerechtigkeit durchaus übereinstimmen, und Carpzov mit Recht von ihr sagt (in seiner trefflichen Abhandlung: de eleemosynis Judaeorum, in s. apparatus hist. —

Digitized by Google

crit. antiq. sacr. p. 726 ff.): hic Achilles est, quo nituntur et ferociunt Judaei, et qui cum illis eidem patrocinantur opinioni. Bei den Rabbinen, die für ihre Ansicht von der magischen Wirkung guter Werke [1]), insonders der Almosen, viele Schriftstellen torquiren (s. Lightfoot, hor., pag. 288.), darf es hier wenig befremden, wenn sie auch in dieser Stelle פרק durch גאל oder פדה, erretten, loskaufen, und das צדקה in der bei ihnen (s. Buxtorf, S. 1891 ff.) gewöhnlichen Bedeutung: Almosen fassen. In der katholischen Kirche gab die Uebersetzung Theodotions: τὰς ἁμαρτίας σου ἐν ἐλεημοσύναις λυτρῶσαι, καὶ τὰς ἀδικίας ἐν οἰκτιρμοῖς πενήτων, und die darnach geformte der Vulg.: peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum, schon frühe Gelegenheit, hierauf die übertriebenen Vorstellungen von der Kraft des Almosen-Gebens, als eines Sünden tilgenden Mittels, zu gründen; unsere Stelle ist es besonders, die hier fast allen Aussprüchen der KVV. über den Gegenstand zu Grunde liegt (s. die St. bei Münscher, Dogmengesch., Th. II, S. 280 ff. Th. IV, S. 315 ff., vgl. De Wette, christl. Sittenl., Th. I, S. 354 ff.), und bei Bellarmin hat sie deßhalb eine ausführliche, wenn gleich inconsequente, dogmatische Ausführung (l. II. poenitentia c. 6. und l. IV, c. 6.) erhalten. Auch Grotius suchte die Uebersetzung der Vulg. zu vertheidigen: neque offendere quemquam potest, quod operibus poenitentiae, in quibus excellunt eleemosynae, tribuatur id, quod poenitentiae proprie convenit. Est enim talis metonymia aut συνεκδοχὴ frequens. Die neuern Theologen benutzten diesen Umstand besonders als Argument gegen die Echtheit des Buches, so fern sie auch hier eine mit den spätern apokryphischen Schriften (s. Tob. 4, 7 ff. 12, 9. 10. 14, 10. 11. Sir. 3, 28. 29, 12, 13. 40, 24.) gemeinschaftliche Vorstellung von der „magischen Kraft des Almosenspendens" fanden; s. besonders Bertholdt z. d. St., Einleit. S. 1539. Griesinger, S. 60.

Mit großer Entschiedenheit hat gleich von Anfang an die evangelische Kirche unsre Stelle, als keineswegs ihrer Lehre entgegenstehend, vertheidigt und erklärt (s. vorzüglich: Apolog.

1) Genannt זְכוּת (von זכה, parum esse), z. B. tr. Sota 3, §. 4.

Digitized by Google

confess. August., p. 112. ed. Hase. Calvin z. d. St. und institt. III, 4, 31. 36.). Und so verhält es sich auch in der That bei nur irgend sorgfältiger Erwägung des Ganzen. Was zuförderst das Verbum פרק anlangt, so hat dasselbe die Grundbedeutung losreißen, mit Gewalt trennen (Arab. فرق, s. Schultens, exc. ex Ham. p. 346.), und kann deßhalb in der eigentlichen Bedeutung: trennen, entfernen (1 Mos. 27, 40. 2 Mos. 32, 2. Onkel., wie das syr. ܦܪܩ, Hebr. 7, 26. Luc. 24, 13. Pesch.), wie in der tropischen retten, befreien stehen. Letzteres ist im chaldäischen Sprachgebrauche das gewöhnliche (s. Buxtorf, S. 1387 ff.), wo es dann natürlich mit dem Accusativ der Person und mit מִן construirt wird. Diese Bedeutung ist hier aber deßhalb durchaus unzulässig, weil es heißt: die Sünden retten, da es vielmehr heißen müßte: befreie dich von den Sünden; nusquam autem, sagt C. B. Michaelis, in scripturis peccata hominum dicuntur redimi vel salvari, sed homines a peccatis. Berth. hat sich deßhalb genöthigt gesehen, das Verbum durch loskaufen zu übersetzen, was das Wort gar nicht bedeuten kann, und eine Prosopopöie anzunehmen, wofür er Col. 2, 13: *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα* anführt!! פרק ist also in seiner eigentlichen Bedeutung removere, entfernen, festzuhalten. „Die Sünden entfernen in Gerechtigkeit," heißt aber natürlich nichts anderes als: sie ablegen, so daß man Gerechtigkeit an ihre Stelle setzt, diese ergreift und ausübt. צדקה aber hier durch Wohlthätigkeit, Almosen zu übersetzen, verbietet 1) der Gegensatz zu dem: deine Sünden, welcher Ausdruck dann ohne allen Erweis auf die jener Tugend entgegenstehenden Sünden beschränkt werden müßte; 2) der einstimmige Sprachgebrauch des A. T.; denn die beiden einzig dafür mit einigem Schein anzuführenden Stellen, Sprüchww. 10, 2. und 11, 4., sind durchaus anders zu erklären, wie selbst Umbreit (Comm. üb. d. Sprüche Sal., S. 113.) eingesehen hat. Läßt sich doch auch unmöglich absehen, wie die auf der strengsten Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes basirte Theokratie dergleichen Mißbrauch dieses Begriffs nur irgend wie zulassen konnte! (s. besonders den gründlichen Erweis hierüber im Ein-

Digitized by Google

Einzelnen bei Carpzov, a. a. O.) Es fragt sich nun ferner, wie damit vereinbar sey das folgende, welches die von uns verworfene Erklärung zu begünstigen scheint: עויתך נמחן עניין (ערק). Hier kommt es zunächst auf den Begriff עניין im A. T. an. Es ist durchaus richtig, daß die Begriffe Frömmigkeit und Leiden im A. T. überall in innigem Zusammenhange stehen, eine Beziehung, die auf der tiefen Erkenntniß von der Gewalt der Sünde, und dem (äußerlichen) Triumphe der Welt über die Gottesfurcht, die nur im Winkel sich bergen muß vor dem Uebermuth der Gottlosen, beruht, und die nur durch äußerliche und bloß fleischliche Auffassung der Sache dahin verkehrt werden kann, daß das Leiden selbst als Werth habend und bloßes opus operatum betrachtet wird (wie namentlich De Wette, Charakteristik des Hebraismus, in den Studien von Daub und Creuzer, Th. III, S. 241 ff. und Comm. z. d. Pss., an vielen Stellen, nur darauf ausgegangen ist, die empörendste Werkheiligkeit auch hierin den alttestamentlichen Schriftstellern aufzubürden). Wer daher der Elenden (um des Gewissens willen leidenden) sich erbarmt (מחונן עניים), dem ist Heil (Sprüchww. 14, 21.), wer sich der Armen annimmt, der ehret Gott (14, 31.) — denn es wird eine gleiche Gesinnung mit dem, dessen man sich annimmt, dabei vorausgesetzt, auch hier gilt das: similis simili gaudet, und daher das Gott wohlgefällige, ihn ehrende in diesem charakteristischen Zuge des Glaubens. Wer daher gerecht ist, der hat auch Erbarmen (צדיק הונן), Ps. 37, 21. 112, 5.: wie das letztere die natürliche Folge aus dem ersteren ist, so bedingt das Gerechtseyn auch nur das wahre Erbarmen, welches weiß, wessen es sich erbarmt, Gott ähnlich, der da ist barmherzig und gnädig, und gleichwohl heimsuchend der Väter Sünden an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Gerade so wird nun auch an unsrer Stelle „das Erbarmen über die Leidenden" (מחן heißt nur dies, gleich dem hebr. חנן, חנינה) als die Folge der Gerechtigkeit, die sich der König aneignen sollte, angegeben, und es ist dies so wenig eine Verkehrung des Heilsweges, als wenn es Ps. 37, 27. heißt: „weiche vom Bösen und übe Gutes" u. s. w., Jes. 1, 16. 17. u. a. St. Hier aber an einen König, der Gottes Gerechtigkeit ganz besonders seinem Amte nach abbilden sollte, die da Recht schaffet den Elenden im Volke

Digitized by Google

und hilft den Armen, dieſe Ermahnung ergehen zu laſſen, war um ſo paſſender; vgl. Jeſ. 41, 2., und das Schreiben des h. Antonius an den Kaiſer Conſtantin, bei Neander, Kirchengeſchichte II, 2, S. 500.

הן תהוא ארכא לשלותך. הַן nehmen Einige (Calvin, Pagninus u. a.) für ecce!, doch richtiger nach dem gewöhnlichen chald. Sprachgebrauche für wenn (ſ. darüb. Tholucks lit. Anz. 1831. Nr. 18. S. 137 ff.). Theodot.: ἴσως ἔχει, Vulg.: forsitan ignoscet, dem Sinne nach durchaus richtig (non erat certus Dan. de venia, sed nec desperabat omnino. Grot.), und grammatiſch nothwendig wegen des folgenden zweiten Modus. Es verräth daher eben keine große Sprachkenntniß, wenn Berth. dieſe Auffaſſung für „nicht auf dem Sprachgebrauche beruhend, ſondern bloß aus dogmatiſcher Befangenheit entſtanden (??)“ erklärt, und dagegen ſelbſt eine durchaus unerhörte Bedeutung des הן: sic, ita, ſtatuirt. Das folgende ארכא לש überſ. man durch: langmüthig für deine Vergehen; Theodot.: μακροθυμος τοῖς παραπτώμασιν ὁ θεός, d. Syrer: ܒܥܘܬܟ ܠܡܚܘܝ ܠܟ, Vulg.: ignoscet delictis tuis (und dies billigt auch J. D. Michaelis), ſo daß ארך ſo viel wäre, als ארך עפים, ארך רוח, א' רחמים, wofür es aber nie abſolut geſetzt vorkommt (vgl. 7, 12.), (oder es wurde auch geleſen אַרְכָּא, eigentlich Narbe, dann sanitas, Pſ. 147, 3. Targ.) und das Subſt. שלודה (denn man braucht nicht mit Berth. u. a. anzunehmen, daß jene anders geleſen haben) in der üblen Bedeutung securitas, daher Fehler, Vergehen (wie שלו auch im guten und böſen Sinne ſteht) zu nehmen wäre. Hier iſt offenbar eine Verweiſung auf das im vorigen geſchilderte Glück des Neb. Ueber das Ganze vergl. noch Hieronymus: Si praedixit Dei sententiam, quae non potest immutari, quomodo hortatur ad — misericordias pauperum, ut Dei sententia commutetur? Quod facile solvitur Ezechiae regis exemplo, quem Jesaias dixerat esse moriturum, et Ninivitarum, quibus dictum est: adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur. Et tamen ad preces Ezechiae et Ninive Dei sententia commutata est, non vanitate judicii, sed eorum conversione, qui meruere indulgentiam. Neque enim Deus

Digitized by Google

hominibus sed vitiis irascitur, quae quum in homine non fuerint, nequaquam punit, quod mutatum est.

V. 25 — 30. Die Erzählung nimmt jetzt eine eigenthümliche Wendung, die darauf führt, daß hier eine Einschaltung des Schriftstellers stattfinde. Schon Calvin bemerkte das auffallende dieser Erscheinung, gieng aber wohl zu weit, wenn er daraus folgert, daß wir überhaupt hier nur den Hauptinhalt des Ediktes, in eine Erzählung verwandelt besäßen. Alles vereinigt sich leicht, wenn man V. 25. noch, als zum Edikte selbst gehörig betrachtet. „Dies alles betraf den Nebuk., den König" (vgl. V. 21.). Der König wollte durch das Vorhergehende den wunderbaren Zusammenhang, in dem das ihm geweissagte, und dessen Erfüllung ständen, angeben. Dazu war es aber damals genug, nur die Weissagung und Daniels Deutung anzugeben, da die Erfüllung als eine Jedermann bekannte Thatsache vorauszusetzen war. Dieses Faktum selbst zu schildern, war deßhalb nicht nur unnöthig, sondern auch für den König unpassend. Die Worte: „den Neb., den König," gaben nun aber hier eine schickliche Gelegenheit, eine erklärende und für die Nachwelt, der dies merkwürdige Dokument aufbewahrt bleiben sollte, zum Verständniß nöthige Parentheſe hinzuzufügen. Dann schließt sich ganz passend V. 31.: „nach dem Ende der Tage" (d. i. der geweissagten Zeit). Für die Annahme eines solchen eingeschobenen Zusatzes spricht namentlich V. 26., der im Munde des Königs nicht eben passend genannt werden muß; zuvörderst wegen der Zeitangabe: „nach zwölf Monaten," und dann besonders wegen des „auf dem königlichen Pallast in Babel," wie auch V. 28.: „es fiel eine Stimme vom Himmel (vgl. V. 10. 11. 14.), endlich V. 30. die Art und Weise der Beschreibung des Wahnsinnes. Wenn man aber, wie Berth. (Th. I, S. 60.) gethan hat, hier eine Unvorsichtigkeit des Vf.'s findet, der aus dem Tone des Edikts in den der Erzählung falle, so ist diese Nachlässigkeit, diese freiere Art der Darstellung, gewiß im Gegentheil ein treffliches Zeugniß für die Authentie des Buches, da ein verschmitzter Betrüger nur auf das sorgfältigste jeden Verdacht, der ihn so plump verrathen mußte, vermieden haben würde. Daß man wenigstens das Auffallende hiebei schon früher erkannte,

Digitized by Google

zeigt das Beispiel der LXX., die zum Theil (V. 30.) in der ersten Person den König reden lassen (vergl. auch Hengstenb., Beitrr. S. 117.).

V. 26. 27. עַל־הֵיכַל מַלְכוּתָא, d. h. auf dem Dache der königlichen Burg vergl. 2 Sam. 11, 2. von David: וַיִּתְהַלֵּךְ עַל־גַּג בֵּית־הַמֶּלֶךְ, und Rosenmüller, A. u. N. Morgenl., Th. IV, S. 230. — Die prahlerischen Worte des Königs passen trefflich zu dem, was Jesaia besonders 10, 3. und C. 14. dem Könige Babels in den Mund legt. Wie stolz insbesondere auf die Schönheit ihrer Residenzen die orientalischen Herrscher waren, zeigt unter andern die Besingung Tamerlans, der das reizende Samarkand zu seiner Residenz erkor, durch Verherrlichung dieser Stadt (bei Golius, ad Alfrag. elem. astron., p. 174.):

„Als wäre sie selbst der Himmel an Stärke
Und ihre Palläste Sterne an Glanz
Ihr Fluß die Milchstraße im schlängelnden Lauf
Ihre Mauer die Sonne, in der Runde
— — — — — —
Das erhabene Samarkand muß heißen die Zier
Chorasans, das Paradies der Gegenden," u. s. w.

בבל רבתא· *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη*, Theodot.; vgl. Apokal. 16, 19. „Die Zier der Reiche, der Stolz der Chaldäer" heißt sie Jes. 13, 19.; vgl. 14, 4. 47, 3. 7. Vielleicht war dies ein epitheton perpetuum, wie es häufig asiatisch. Städten beigelegt wird (vgl. Amos 6, 2: חֲמַת רַבָּה), wie der Ehrentitel: *πρώτη καὶ μεγίστη πόλις* für viele kleinasiatische Städte, als Nikomedien, Ephesus, Smyrna, Pergamus u. a. (s. Rheinwald, Comm. z. Br. a. d. Phil., S. 3.). Auch Pausanias (Arc. p. 509. ed. Xyl.), nennt Babylon eine Stadt *ἤντινα, εἰδὲ πόλεων τῶν τότε μεγίστην ἥλιος*, und Strabo (B. XVI.) sagt, man könne auf sie mit Recht den Vers anwenden:

ἐρημία μεγάλη ἐστὶν ἡ μεγαλὴ πόλις.

In dem Folgenden liegt der größte Nachdruck auf dem בתקף חסני, durch die Stärke meiner (eignen) Kraft ist dies alles so geworden, wie Jes. 10, 13. ebenfalls der König sich stets der eignen Kraft und Einsicht, ohne eine höhere Mittheilung derselben demüthig anzuerkennen, rühmt. — Die eigentliche Er-

Digitized by Google

baunng Babels fällt in eine uralte mythische Zeit, und es theilen sich die Sagen daher mannigfach über den ersten Gründer derselben. Curt. V, 1. sagt deßhalb: Semiramis eam (Babylonem) condiderat, vel, ut plerique credidere, Belus, cujus regia ostenditur. Vgl. darüb. Perizonius, origg. Babyl., c. 7. Bochart, Phaleg., p. 263 ff. Bähr, ad Ctesiam, p. 397 ff. Rosenmüller, bibl. Alterthumsk., I, 2, S. 9. und 54 ff. Wenn Neb. hier also sagt: „ich habe Babylon erbauet," so ist בנה von dem weiteren Ausbauen, der Erweiterung der Stadt durch Bauen, gesagt, wie 2 Kömn. 14, 22. 2 Chron. 11, 5. 6., im Syr. häufig ܒܢܐ, und im Arab. بني (z. B. Zohair Moall., V. 16.). Daß Neb. sich wirklich Verdienste in dieser Hinsicht um die Stadt erwarb, bezeugen ausführlich, mit Erwähnung der von ihm aufgeführten Prachtgebäude und Anlagen, einstimmig die chaldäischen Geschichtschreiber Berosus, Abydanus und Megasthenes, bei Josephus, Antiqq., X, 11, 1.; vgl. c. Apion., § 19. Eusebius, praepar. evang., IX, 41., so daß ihn Bochart, a. a. O., passend mit Augustus vergleicht, der von Rom sagen konnte, se marmoream relinquere, quam lateritiam accepisset (Sueton, Aug. c. 29.). Ueber jene Nachrichten vgl. das Urtheil von E. O. Müller, Handb. d. Archäol. d. Kunst, S. 265.: „Wir ziehen entschieden des Berosus Archiv-Nachrichten über den Ursprung dieser Anlagen, mit denen sich auch Herodot wohl vereinigen läßt, den Fabeln bei Ctesias und Diodor vor, welche zum Theil auf der volksmäßigen Benennung Σεμιράμεια ἔργα für alle großen Werke im Orient beruhen." Das בית מלכו nehmen fast alle Ausleger (s. besond. Geier, Michaelis, auch Hengstenb., Beitrr. S. 316.) im prägnanten Sinn: zu einer (wahren, im eigentlichen Sinne so genannten) Königsstadt (ut tanto monarcha digna sit sedes.). Allein diese Erklärung ist nicht bloß hier wenig natürlich, sondern hat auch das bestimmt gegen sich, daß בית מלכו wohl der königliche Pallast, arx regia, nie aber die Residenz, die Stadt, worin sich der König aufhält, bedeutet; s. Gesenius, thes. p. 192., also hier ganz gleich dem חיכל מלכותא, V. 26. (Die einzige St., auf welche man hier sich beruft, Amos 7, 13., gehört durchaus nicht dahin, da, wie das dabeistehende מִקְדַּשׁ־מֶלֶךְ deutlich zeigt, auch hier von jener Bedeutung durchaus

Digitized by Google

keine Abweichung statt finden darf; eben so wenig kann man die Uebertragung des Wortes בית auf Städte, Bethel, Bethchoron u. s. w. geltend machen, da hier eine Vergleichung der Stadt mit einem Hause zum Grunde liegt.) Die Sache erklärt sich ganz einfach so, daß man das לְבֵית־מַלְכוּ als Appositon zum vorhergehenden (לְ signum accusat.) auffaßt, wodurch das Ganze an Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnt: „Babel, die große, die ich erbauet (und darin besonders — als den vorzüglichsten Glanzpunkt), die Königsburg (worauf sich der König gerade in diesem Augenblick befand) durch meine große Kraft und den Glanz meiner Herrlichkeit." Damit stimmt die Geschichte genau überein; denn nach Berosus (bei Joseph., Antiqq. l. l.) bauete Neb. neben dem Pallaste seines Vaters noch einen Pallast, dessen Größe und Kostbarkeit jener Schriftsteller nicht rühmend genug erheben kann.

V. 28. Eine Stimme fiel vom Himmel — Gottes sichtbare Gegenwart und Verkündigung seines Willens wird häufig so im A. und N. T. beschrieben, besonders wenn sie mit außerordentlichen Naturphänomenen, wie Donner und Blitz, verbunden ist; vgl. 5 Mos. 4, 33. 36. Matth. 3, 17. AG. 9, 4. u. a.; vgl. Vitringa, obss. sacr. tom., II, p. 375. v. Dale, de oraculis, p. 157. Ueber den das drohende Unglück bezeichnenden Ausdruck fallen (נֹפֵל) s. Gesenius, z. Jes., Th. I, S. 370. (vgl. auch Jes. 49, 2.). Die Rabbinen sagen: קוֹל נִתְּנָה מִן הַשָּׁמַיִם (von der Bath Kol), die Lateiner: vox coelo emissa (Liv. V, 21.). נִפַּל zur Vermeidung des Passivums gesagt; s. S. 120 ff., und Ewald, Comm. in Apocal., p. 130. Vgl. auch den Gebrauch des cadere bei den lat. Dichtern, Drakenborch, z. Sil. Ital., VII, 368.

V. 30. S. d. Einl. — בְּנֹשְׁרִין, das Haar des Nebukadnezar glich dem Gefieder eines Adlers (gar nicht im Texte stehend, sondern bloß Interpolation ist die Uebersetzung Berth.'s: „so daß er endlich so mit Haaren bedeckt wurde, wie der Lämmergeier."). נֶשֶׁר ist nach Oedmann (verm. Sammlung. u. s. w., I, S. 73. III, 164 ff. IV, 73 ff.) überall der vultur barbatus; doch hat Michaelis (neue or. Bibel, Th. III, S. 43 ff.) gewiß gründlich den weitern Umfang der Bedeutung jenes Wortes im A. T. erwiesen. Theodot. (und nach ihm der Araber)

Digitized by Google

übersetzt: *αἱ τρίχες αὐτοῦ ὡς λεόντων ἐμεγαλύνθησαν.* Er las wahrscheinlich: כנשרין. Bochart (hieroz., II, 2. 1. p. 166.) hält *ἀετῶν* wirklich für die ursprüngliche Lesart, die durch Abschreiber corrumpirt sey; doch, wie es scheint, ohne hinreichenden Grund. Noch auffallender ist es freilich, wenn Berth. jene Vergleichung des Theod. eine schicklichere, und die Lesart eine Aufmerksamkeit verdienende nennt, die Bochart sehr wahr, als einem futilis scrupulus den Ursprung verdankend, bezeichnet. Die LXX.: *αἱ τρίχες μου ἐγένοντο ὡς πτέρυγες ἀετοῦ, οἱ ὄνυχές μου ὡσεὶ λέοντος.*

V. 31. Nun wieder Worte des Ediktes. Neb. erhebt betend seine Augen zum Himmel. Vgl. Ps. 122, 1 ff. 25, 15, 121, 1. Die Hebräer, und mit ihnen alle alten Völker, beteten, außer anderen Stellungen, auch mit zum Himmel gerichtetem Blicke, arrecto vultu, wie Juvenal, und *τὰς ὄψεις εἰς οὐρανον ἀνατείναντες*, wie Philo sagt. Der Grund ist schon in dem Ausspruche des Aristoteles, de coelo, enthalten, daß alle Völker instinktmäßig die Wohnung der Götter in den Himmel verlegt hätten.

Τοσαύτην ὠφελείαν ὁ Ναβουχοδονόσορ ἐκ τῶν συμφορῶν ἐδέξατο, ὅτι προφητικῶς περὶ θεοῦ καὶ φρονεῖ καὶ φθέγγεται, καὶ ὡς ἐκ συμφωνίας τινὸς ἀπὸ τῆς κτίσεως πάσην τὴν ὑμνῳδίαν ὑφαίνει. Theodoret.

V. 32. In dem vorhergehenden Vers bekräftigt Neb. das, was ihm vorher als göttliche Offenbarung mitgetheilt war, so daß er es als seine eigne Ueberzeugung anerkennt. Diese sogar wörtlich genaue Wiederholung dieser Aussprüche hat eine treffliche Parallele an der wörtlichen Uebereinstimmung, die sich in dem Edikte des Cyrus (Esra 1.) mit gewissen Ausdrücken Jesaias findet, besonders das: „alle Königreiche der Erde hat mir gegeben Jehova, der Gott des Himmels" (Esra 1, 2. Jes. 41, 2. 4. 25. 45, 5. 48, 13—15.); s. Kleinert, über d. Echth. des Jes., I, S. 142. Aus dem dort gründlich dargethanen Resultat ergiebt sich der große Einfluß, den der letzte Theil der Weissagungen Jesaias überhaupt zur Zeit des Exils ausgeübt haben muß, wie es der Inhalt derselben nothwendig mit sich brachte. So wenig es daher befremden kann, wenn Cyrus, der triumphreiche Besieger Asiens, Kenntniß von ihnen besaß, und

Digitized by Google

diese offen darlegt, eben so wenig auffallendes enthält es, wenn in unserm Vers Neb., der hart gedemüthigte König, nun einen Gedanken ausspricht, dessen fast wörtliche Uebereinstimmung mit Jes. 40, 15 ff. u. a. St. in die Augen springt, und schon von Theodoret (s. oben) anerkannt worden ist. Wir stellen hier deßhalb die dahin gehörigen Stellen zusammen. כל־דארי ארעא כלהה חשיבין. Vergl. Jes. 40, 5. 7.: כל־הגוים כאין נגדו מאפס ותהו נחשבו לו (40, 23. 41, 12. 24. 29. u. a. — Lieblingsausdruck des Jesaia.). לה, hier anomalisch für לא, vgl. 5 Mos. 3, 11. לה für לא. Der Syrer: ܠܐ ܠܗ ܚܫܒ ܠܗ. Theod.: ὡς οὐδὲν ἐλογίσθησαν. Vgl. auch Hiob 6, 21. Targ.: הויתון כלא.. Gegen J. D. Michaelis, der בְּלָהּ punktirt, und übersetzt: „die Bewohner der Erde sind von ihm berechnet," s. Bertholdt. Vielleicht ist eine Paranomasie zwischen כל und כלה beabsichtigt. וכמצביה עבד בחיל שמיא ודארי ארעא. Vgl. Jes. 24, 21.: (Weissagung gegen Babel) יפקד יהוה על־צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על־האדמה (vgl. Ps. 115, 3.). Das durchaus parallele in dem Gegensatze zwischen den Engeln und den Erdbewohnern in beiden Stellen, hat auch Gesenius (Commentar, Th. I, S. 772.) anerkannt, und das Auffallende dieser Erscheinung ist gewiß nicht durch einen bloßen Zufall zu erklären, wenn man erwägt, daß 1) die Stelle des Jesaia — die Verbindung des Gerichts über die Engel, verbunden mit dem über die Völker — einzig in ihrer Art im A. T. ist, und 2) daß gerade die Jesaianische Stelle gegen Babel, welches das Substrat der Prophezeiung bildet, ausgesprochen ist. לא איתי די ימחא בידה, vgl. Jes. 43, 13.: ואין מציל ומי ישיבנה („wer mag es hindern?" — man beachte auch das passende der vorhergehenden Worte: „es ist kein Retter aus meiner Hand," auf Neb.'s Lage). Auf die Hand schlagen, ein von der Sitte hergenommener Ausdruck, Kinder bei Verweisen auf die Hand zu schlagen, um sie an ihrem Vorhaben zu hindern. Häufig so in den Targumim und im Rabbinischen, z. B. tr. Sanhedrin c. 2. von einem Könige: פורץ לעשות לו דרך ואין מחזיק בידו, „er zerstört, um sich einen Weg zu bahnen, und Niemand hindert ihn." Im Arabischen sagt man ebenso: ضرب علي يده, s. Schultens z. d. St. Unrichtig erklärt

Digitized by Google

De Dieu den Ausdruck so, daß er eigentlich infligere, incutere in aliquam rem (vgl. im Syr. ܡܚܐܒ, Joh. 13, 4. 5. Pesch.), d. h. constringere, ligare bedeute. Der Syrer: ܕܢܪܫܐ ܒܝܕܗ. Theodot.: ἀντιποιήσεται τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

ויאמר לה מה עבדת, vergl. Jes. 45, 9.: היאמר חמר ליצרו מה־תעשה ופעלך אין־ידים לו (vgl. 10, 15.). Diese letztere Redensart scheint eine sprüchwörtliche bei den Hebräern gewesen zu seyn. Nur möchte es doch höchst bedenklich seyn, mit Gesenius (Gesch. d. hebr. Spr. S. 35.) aus unsrer St. und Kohel. 8, 4. zu folgern, daß die Phrase eine spätere sey, und das Alter des Buches Hiob so verdächtige (vgl. auch 2 Sam. 16, 10.). Besonnener würde uns wenigstens die Annahme scheinen, daß das B. Hiob (9, 12. 21, 22.) Veranlassung zum Aufkommen dieser Sentenz gab.

V. 33. Eine historische Episode — die Wiedereinsetzung Neb.'s in sein Reich dargestellt. Die Wiederholung des Gedankens, der jedoch hier sehr passend und keineswegs tautologischer Zusatz ist, und das Schwierige der Construktion, bewog schon den Syrer die Worte וליקר מלכותי -- יתוב עלי ganz wegzulassen; die LXX. drücken sie ebenfalls nur ganz allgemein aus, eben so übergieng der hebr. Uebers. sie ganz und gar, und Bertholdt ist unbesonnen genug, dieser nichts sagenden Aushülfe so viel Beifall zu schenken, daß er jene Worte ebenfalls für eine, wenn gleich sehr alte, Interpolation erklärt, ohne sich weitere Mühe zu geben, irgendwie das unbegreifliche des Sinnes der lectio vulgata darzuthun! Theodot. las statt הדרי das erleichternde הִדְרֵת (ἦλθον, ich gelangte wieder, von הֲדַר gleich שׁוּב), und so auch Jos. Jachiades (s. L'Empereur zu dems.). Die Worte dürfen durchaus nicht, wie nur irgend genaue Betrachtung zeigt, anders als sie in der recepta stehen, interpungirt oder sonst geändert werden, da hier ein genaues Verhältniß des Parallelismus statt findet. Dies erhellt aus folgender Betrachtungsweise:

בה זמנא מנדעי יתוב עלי
וליקר מלכנתי הדרי

Man übersetze: „zu der Zeit, als mein Verstand zurückkehrte, so (kehrte zurück) auch meine Ehre zum Glanze meines Königreichs." הדרי, meine Ehre, steht, wie כבודי, häufig in den Pss. (7, 6.

Digitized by Google

16, 9. 30, 13. 57, 19.) und 1 Mos. 49, 6., welches durchaus unrichtig von De Wette als bloße Umschreibung der Seele, und dann gleich נפשי für ich genommen wird, da es vielmehr stets mit Bezugnahme auf die (innere oder äußere) Würde einer Person steht. Die Ergänzung des Verbums יהוב עלי aus dem vorigen Gliede, ist so einfach und nahe liegend, daß es fast unbegreiflich ist, wie dies von allen Auslegern übersehen werden konnte; denn man ließ sich beständig verleiten, das הדרי als zu dem folgenden gehörig anzusehen, was gegen die Accente ist. Selbst L. De Dieu nahm deßhalb das ל in ליקר als signum nominativi (gloria regni mei supervertebatur me); s. dagegen Winer, lex. p. 509 ff. Genau correspondirend sind nun die beiden folgenden Glieder:

וזיוי יהוב עלי
ולי הדברי ויבקשוני יבעון

„und (als) meine Frische zu mir zurückkehrte, da suchten mich auch meine Großbeamten." זיו übersetzt Theodot. ἡ μορφή μου, Vulg.: figura mea — dem Sinne nach richtig. Denn זיו entspricht ganz dem hebr. הוד, 10, 8., und steht, wie dort von der entschwundenen, so hier von der wiederkehrenden Lebensfülle, Kraft und Schönheit; vgl. 5, 6. 9. Unrichtig verstanden es die alten Ausleger, indem sie Glanz übersetzen, und das Wort gleich הדר nahmen. Es steht gegenüber dem בינתי, mein Verstand, als das äußere dem inneren; denn beides, Körper und Seele, hatten, wie aus der vorangehenden Erzählung erhellt, bei dem Wahnsinne des Königs in gleichem Maße gelitten. Daß die Minister den König aufsuchen, hat zu der sonderbaren Meinung Veranlassung gegeben, die sich schon bei ältern Auslegern (Michaelis, Geier, Jahn, Einl., Th. II, S. 642., Bertholdt u. a.) findet, als sey Nebuk. verloren gegangen, und habe im Freien, ohne alle Aufsicht, umhergeschweift. Unbegreiflich ist nur, wie man dann überhaupt erfuhr, daß der König wieder genesen sey (s. Hengstenberg, Beitrr., S. 111.)? רברבנין sind Magnaten, Großbeamte, Theodot.: μεγιστᾶνες. Die Form רברב findet sich auch 7, 8. 20., wie im Arabisch. ربرب von einer Menge oder Heerde Vieh steht, s. Tarafa, Moall., V. 7. und das. Reiske. — Nebucadnezar non solum

Digitized by Google

recuperaverit, quod perdiderat, sed cumulum quoque accepit, ut Jobus, 42, 10 ff. C. B. Mich.

V. 34. Als Schluß des Ganzen abermalige Lobpreisung Gottes. Auf das Unvollendete in diesem Bekenntnisse des Königs, das seine fortdauernde Entfremdung von wahrhafter Bekehrung deutlich verrieth, macht besonders schön Calvin hier aufmerksam, indem er zeigt, wie das Bekenntniß Neb.'s sich hier nur auf die äußere Demüthigung, und die Anerkennung der dabei obwaltenden Gerechtigkeit Gottes beziehe: hic est modus unus humiliationis, sed careret profectu illa humiliatio, nisi Dominus postea regeret nos spiritu mansuetudinis. Et ita Neb. hic non complectitur gratiam Dei, quae tamen digna erat non vulgari elogio et praedicatione; sed non descripsit etiam in hoc edicto quicquid posset requiri ab homine pio et qui edoctus fuerit diu in schola Dei, sed tamen ostendit se multum profecisse sub Dei ferulis, quum tribuit illi summam potentiam, deinde conjungit justitiae laudem ac rectitudinis, et sese interea fatetur reum, et testatur justam fuisse poenam, quae divinitus irrogata fuit. Vergl. auch Jes. 10, 33. 13, 11. 25, 11. 1 Sam. 2, 7. Ps. 18, 28. Auch Sophokles sagt im Ajax:

Τὰ γὰρ περισσὰ κανόητα σώματα
Πίπτειν βαρείαις πρὸς θεῶν δυσπραξίαις
Ἔφασχ' ὁ μάντις.

Aeschylus, Pers., V. 810 ff.

Ὡς οὐχ ὑπέφευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν.
Ὕβρις γὰρ ἐκανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν
Ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐκαμᾷ θέρος.

Capitel V.

Belsazars, des letzten Königs von Babylon, Gastmahl, — in der letzten Nacht, vor der Einnahme der Stadt, in schwelgerischer Ueppigkeit, mit frevelndem Leichtsinne gegen den Gott Israels, gefeiert, begleitet von einem wundersamen Zeichen Jehovas, aufmerksam zu machen auf den bevorstehenden Untergang. Daniel, von Gott hoch erleuchtet, deutet die räthselhaften Zeichen an der Wand des Speisezimmers; Buße mit unerschrockener Freimüthigkeit dem über-

Digitized by Google

muthigen Monarchen predigend, und die Unheil schwangere Zukunft vor den Augen des ganzen Hofes enthüllend. Nicht ohne große Bewegung und Erschütterung aller wird das Wunder geschaut; der König selber, die Angst des Herzens selbst äußerlich verrathend, mit Bewunderung gegen den ehrwürdigen Greis erfüllt, gebietet ihn glänzend zu belohnen. Aber schon ist es zu spät — das Gericht Jehovas bricht herein; Israel konnte singen: „ach wie hat's ein Ende mit dem Dränger, ein Ende mit der Erpressung" (Jes. 14, 4.). — Den Hauptgegenstand der Erzählung bildet die Erscheinung des Wunders, und seine Erklärung durch Daniel; nur kurz wird am Schlusse die merkwürdige Erfüllung der Weissagung des Propheten, das bekannte Faktum der Einnahme Babels, erwähnt (V. 30.).

V. 1. Der Name Belschatzar (בלשאצר, vgl. 7, 1., wo andere codd. בלאשצר lesen, welches J. D. Michaelis dort vertheidigt; — über die Punktation s. Ewald, S. 59.) ist nicht verschieden von dem Beinamen Daniels, בלטשאצר, sondern nur weichere und contrahirte Form (die griech. Uebersf. drücken beides *Βαλιασαρ* aus; s. auch Baruch 1, 11. 12.). Unter diesem Namen erscheint der König von Babylon in der Bibel: bei den Profanscribenten heißt er nach der Gottheit Nebo: Nabonned (*Ναβοννηδος*, bei Josephus), bei Herodot aber: *Λαβυνητος* oder *Λαβυνιτος*. Letztere beide sind durchaus identisch; s. Wesseling, z. Herod. I, 188.: nomen sola pronuntiandi mutatione discrepat a titulo Nabonedi; Volney, recherches sur l'histoire anc. III, p. 158. Eine ähnliche Differenz findet sich z. B. bei dem Namen Esarhaddon, Sarchedon, Acheirdon, Sardan u. s. w., s. Gesen., thes. p. 133. Beide Namen sind ehrende Beinamen, die dem Könige beigelegt wurden, wie solche Mehrheit der Namen, besonders bei Königen, die ihn bei ihrem Regierungsantritt gemeinhin wechselten, in Menge sich findet; s. Wessel., l. l. — Die Veranstaltung eines Gastmahles, von dessen Ueppigkeit das Folgende glänzende Belege enthält, entspricht durchaus dem Hange der Babylonier zur Schwelgerei, wie sie bei den Profanscribenten uns geschildert werden, namentlich in dieser späteren Zeit ihrer Entartung und Verweichlichung. Schon Jesaia wußte hievon (14, 11.); er nennt die Stadt geradezu eine zarte und weichliche, 47, 1., ihre Gelage erwähnt auch Jerem. 51, 39. Nach

Digitized by Google

Herodots Schilderung waren hervorstechende Züge bei ihnen Wollust, Prunk mit Kleidern, Siegelringen und Stöcken (I, 193. 195.); vgl. Athenäus, XIV, p. 601. Cas. Xenophon beschreibt sie als die πλουσιωτάτη τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλις, Cyr. VII, 2, 11. Daß die Stadt mit der Zeit immer tiefer in sittlicher Hinsicht sank, beweiset das Urtheil des Curtius: nihil urbis ejus corruptius moribus, nihil ad irritandas cliciendasque immodicas voluptates instructius. — — Babylonii maxime in vinum et quae ebrietatem sequuntur, effusi sunt (V, 1.).

Zu dem Mahle waren tausend Großbeamte (vergl. z. 4, 33.) eingeladen; eine Zahl, die bei einiger Kenntniß von dem Luxus der orientalischen Höfe, nichts im mindesten befremdendes hat, da nach Ctesias (bei Athen. IV, S. 146.) täglich 15,000 Menschen von dem Tische des persischen Königs speiseten; vgl. Esth. 1, 4. Erzählt doch Curtius von Alexander dem Großen, daß bei seinem Hochzeitsgelage 10,000 Gäste versammelt waren, von denen er jeden mit einer goldenen Schale beschenkte, und Plinius (h. n. XXXIII, 10.) von dem letzten Ptolemäer, daß er 1000 Menschen aus der Armee Pompejus des Großen beköstigte; vergl. auch Rosenmüller, A. u. N. Morgenl., Th. III, S. 294 ff. — Daß übrigens eine solche Anzahl vornehmer Beamten sich in Babylon um diese Zeit aufhielt, wird sehr begreiflich, wenn man erwägt, daß sich das babylonische Heer in der Stadt befand, aus welcher man einen Ausfall versuchte, aber nichts ausrichtete, und selbst nicht ohne Verlust zurückgetrieben wurde, wie sich aus den zwar etwas divergirenden, aber nicht schwer zu vereinigenden Berichten des Herodot (I, 190.) und Xenophon (Cyr. VII, 5, 1 — 6.) ergiebt. — לחם hier gleich מִשְׁתֶּה, Gastmahl, vgl. Kohel. 10, 19., jedoch mit bloßer Beziehung auf die zu demselben erforderlichen Speisen; diese werden hier zuerst erwähnt, und dann erst das Weintrinken, Zechen. So war es Sitte des alten Morgenlandes, wie Aelian, V. H. 11, 1., von den Persern erzählt: μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι τροφῆς, οἱ Πέρσαι τῷ τε οἴνῳ καὶ ταῖς προσπόσεσιν εὖ μάλα ἀποσχολάζουσι, οἱονεὶ πρὸς τὸν πότον ὡς πρὸς ἀντίπαλον ἀποδυόμενοι, wornach auch Esth. 5, 8. zu verstehen ist. So auch war es der Fall bei den Aegyptiern,

Digitized by Google

Herod. II, 78. ꝛc ungewiß iſt, wie die Hebräer es darin hielten; ſ. Jahn, Archäol., I, 2, S. 209 ff. Später änderte der Orient hierin die Sitte, und Olearius (S. 1673.) beſchreibt (ausführliche Reiſebeſchr. nach Perſien — S. 269.), daß bei einem feierlichen Mahle am perſiſchen Hofe zuerſt Confituren und Früchte nebſt Schiras-Wein und dann erſt die eigentliche Hauptmahlzeit genoſſen worden ſey. So war es auch bei den alten vormuhammedaniſchen Arabern, die ſelbſt den Morgentrunk beſonders liebten (ſ. Koſegarten, z. Amru Ben Keltum Moall., S. 49 ff., Amrulkeis Moall., V. 77. ed. Hengſtenb., Kuran, Sur. 56, 19. 20. ed. Mar., wo zu den Freuden des Paradieſes Jünglinge, die mit gefüllten Bechern beim Mahle umhergehen, gezählt werden), den Griechen, die während des Mahles den Wein herumreichten (Hom., Il. I, 147 ff.) und den Römern. — שׁתה לקבל, vor ihnen trinken, im Trinken vorangehen, zutrinken, propinare, wie es bei Homer heißt: οἶνον ἐκίρνα, νώμησεν δ' ἄρα πᾶσιν ἐπιζαδόν (Odyſſ. XIII, 54.). Bei den Perſern war ein um die Wette trinken gewöhnliche Sitte, welches die Griechen διαπίνειν nannten; ſ. Valckenaer, z. Herod. V, 18., woraus das כדת, Eſth. 1, 9., d. h. wie es Brauch war (nicht, wie man gewöhnlich überſ.: mäßig), erklärt werden muß. Sonderbar die Vulg.: et unusquisque secundum suam bibit aetatem, vielleicht aus einem Misverſtande, zu welchem Theodotions Ueberſ. die Veranlaſſung gab: καὶ κατέναντι τῶν χιλίων ὁ οἶνος, καὶ πίνων Βαλτ. u. ſ. w., wozu der Scholiaſt bemerkt: τουτέστιν ἑκάστου τῶν χιλίων ἦν κρατὴρ τοῦ οἴνου καὶ οἰνόχοος ἴδιος· τοῦτο γὰρ παρὰ τοῖς Πέρσαις νενόμισαι; Theodoret: τουτέστι τοῖς χιλίοις ἀρχοῦν πρὸς τὸν τοσοῦτον ἀριθμὸν ἠὐτρεπισμένος.

V. 2 — 4. בְּטַעַם חֲמֹרָא, eigentlich beim Koſten des Weines. טַעַם, eigentl. koſten, dann, wie das lat. gustare, für genießen überhaupt, beſonders von Schmauſereien und auserleſenen Speiſen und Getränken; vgl. im Hebr. מטעמים, Leckereien, im Arab. مطعم, ein Schmaus; z. B. Ali Ben Ali Taleb, S. 131. ed. Kuypers. Dem Sinne nach daher ganz richtig die Vulg.: jam temulentus. Berth. erklärt: „beim erſten Trunke," welches aber durchaus nicht zu dem Ganzen paſ-

Digitized by Google

send ist. Zu künstlich auch einige jüdische Ausleger (R. Salomo, Abenesra): „auf Befehl (דָּת, edictum), Geheiß des Weines," wie Ovid (Am. I, 6, 59.): nox et amor vinumque nihil moderabile suadent, sagt.

In diesem Zustande der Trunkenheit gebot der König, die Tempelgeräthe, die Nebuk. aus Jerusalem weggenommen hatte, herbeizuschaffen. Zu welchem Zwecke dies geschah, ist namentlich von den ältern Auslegern vielfach falsch aufgefaßt worden, so fern man es aus einer bloßen, durch die Trunkenheit veranlaßten Laune oder Absurdität des Königs (s. z. B. Budbeus, h. e. V. T. II, pag. 806.) herleitete, so daß selbst noch ein C. B. Michaelis hier einen animus prorsus scurrilis dem Belsazar beilegt. Eine so gemeine Profanation, ein solch freches Spiel mit den zu religiösen Zwecken bestimmten Gegenständen, ist ganz und gar dem Alterthume fremd; unter den gegenwärtigen Umständen aber um so auffallender, da durchaus nichts den König in eine gegen die Juden gereizte Stimmung versetzen konnte; wie auch die Behauptung Grieslingers (S. 84.), daß „zum Triumph über den Gott Israels" die erbeuteten heiligen Gefäße herbeigebracht worden seyen, als eine ganz unstatthafte Annahme, die zu der Stellung Belsazars gegen die Juden gar nicht paßt, auch seinem Charakter nicht im mindesten gemäß ist, sich erweiset; unser Buch weiß nicht das mindeste von dergleichen Fiktionen, wohl aber von dem Uebermuthe des Königs, der ihn zur völligen Gleichstellung Jehovas und seiner Götzen bewog; s. V. 23. Es ist schon an sich sehr wahrscheinlich, daß der von einem feindlichen Heere bedrohete König der heidnischen Vorstellung gemäß sich nicht bloß der Hülfe seiner Götter, sondern auch der der besiegten Nationen vergewissern wollte; eine Vorstellung, die deßhalb auch die Wegführung der Götzenbilder aus eroberten Städten und Ländern, deren Schutz man von diesen wegwenden und sich zuwenden wollte, veranlaßte (s. Gesenius, z. Jes., Th. II, S. 99 ff.), so wie alle die verschiedenen Versuche, die als gegenwärtig geglaubte Gottheit auch auf äußere Weise an die Stadt und ihr Interesse zu binden (Evokation, Fesselung der Statuen; s. Creuzer, Symbol., I, S. 178 ff.). Von Jehova waren nun keine Bilder vorhanden, aber man dachte sich den Gebrauch der zu

Digitized by Google

seiner Verehrung bestimmten Gefäße als zur Bewerbung um seine Gunst besonders geschickt und wirksam. Bertholdt (S. 352.) bemerkt daher ganz treffend: „es waren ohne Zweifel (die Gefäße) einige von den כזורין oder אגרטלים, Esra 1, 9. 10. (σπονδεῖα, 3 Esra 2, 12. — σπονδεῖα λέγει φιάλας χρυσᾶς, δι᾽ ὧν τὸν οἶνον ἔσπενδον καὶ τὸ θυμίαμα ἐπέβαλλον τῷ πυρὶ. Chrysostomus, z. Jer. 52, 6. in cat. Ghislerii p. 929.), die schon im Tempel zu Jerusalem überhaupt zu Libationen, wozu sie auch hier dienten, gebraucht worden waren.“ Darauf führt besonders auch der V. 4. namhaft gemachte Umstand, daß man Loblieder sang zu Ehren der Götzen (שבחו לאלהי וגו׳), welches hier in Verbindung gesetzt wird mit dem Trinken. Große Libationen, Opferschmäuse, heilige Mahlzeiten sind es, die wir daher auch hier zu denken haben. War es nun gleich Sitte des Alterthums, bei jedem großen Mahle Götterspenden darzubringen (s. z. B. Virg., Aen. I, 735 ff. VIII, 184 ff. und d. Anmk. S. 27.), so erscheint doch hier das Fest als ein außerordentliches, und die dabei erwähnten Umstände können füglich nicht anders, als auf einen ungewöhnlichen, nicht alltäglichen Gebrauch sich beziehen. Auch Herodot (I, 191.) sagt, daß zur Zeit der Einnahme Babylons τυχεῖν σφι ἐοῦσαν ὁρτήν, wobei er das ἐν εὐπαθείῃσιν εἶναι als charakteristisch hervorhebt, so wie auch Xenophon (Cyr. VII, 5, 15.) von einer ἑορτὴ ἐν τῇ Βαβυλῶνι, ἐν ᾗ πάντες οἱ βαβυλώνιοι ὅλην τὴν νύκτα πίνουσι καὶ κωμάζουσιν redet. Schon Vorstius (exercitt. acadd. IV.) hat dieses Fest jener Beschreibungen halber richtig mit den Sakäen (τὰ Σάκαια), die ihren Namen von שקא, trinken, führten (s. Münter, Relig. d. Babyl., S. 68.), und nach der Beschreibung des Athenäus (deipnos., XIV, p. 639. Cas.) durchaus den Saturnalien entsprachen, combinirt, eine Annahme, die vollkommen durch die ganze Situation gerechtfertigt wird. Es folgt, daß alle anderen Erklärungsversuche über den Zweck dieses Festes, dergleichen sich schon in den LXX. finden, die V. 1. hinzusetzen: ἐγκαινισμοῦ τῶν βασιλείων (so zu lesen st. βασιλειῶν, wie die ed. Rom. hat, s. Segaar z. d. St., auch der Syr. Ambros. übers.: ܒܝܬ ܡܠܟܐ) mit Bezug auf 4, 27., oder bei den Rabbinen, die hier einen Triumph über die Nichterfüllung der

Ge-

Digitized by Google

geweissagten siebzig Jahre des Exils finden (s. dagegen Hieronymus z. d. St.) als gänzlich unstatthaft zurückzuweisen sind. — Nur wundern kann man sich nunmehr, wenn man bei einem Forscher, wie Gesenius, folgende Bemerkung über unsre St. (s. Jes. II, S. 157 ff.) findet, die nur aus der feindseligen Stimmung gegen unser Buch erklärbar wird: „auf die Tempelgefäße, welche in den Händen der Sieger waren, und die unter Cyrus dem Serubabel zurückgegeben wurden (Esra 1, 7. 11.), legte das Volk einen außerordentlichen Werth, wie man unter andern aus mehreren daran geknüpften Sagen (Baruch 1, 1. 8. Dan. 5, 2 ff.) ersieht." Wie konnte sich doch der gelehrte und belesene Mann hier zu dieser Gleichstellung der Nachrichten des B. Baruch und Daniel verleiten lassen, und die erstere für eine Sage erkennend, auch für die zweite diesen Namen in Anspruch nehmen? Entgieng es ihm denn wirklich, daß gerade die Vergleichung mit jener „Sage," nach welcher die Tempelgeräthe von Nebukad. zurückgegeben wurden (also offenbare Erdichtung zur Verherrlichung der Gefäße!), im schneidenden Gegensatze zu unsrer Erzählung steht, nach welcher eine Profanation derselben statt fand, und daß so jene Fabel die Glaubwürdigkeit unserer Geschichte glänzend erweiset? Denn welcher bigotte und abergläubische Jude der späteren Zeit würde sich wohl dazu hergegeben haben, dergleichen schmachvolle Entweihung dessen, was ihm als die heiligste Sache erschien, zu erdichten, ohne sich dem härtesten Tadel seiner Zeitgenossen aufs Gerathewohl auszusetzen?! Man vergl. noch besonders 2 Makk. 2., die Legende von der Verbergung der Bundeslade durch Jeremias, als Schutz gegen die Gewaltthätigkeiten der Babylonier.

Bei dem Gastmahle erscheinen als gegenwärtig die Weiber, welche hier und V. 23. unter den Namen שִׁגָּל und לֵחֲנָה aufgeführt werden. Ganz unrichtig hielt J. D. Michaelis diese für Bajaderen; der Name שִׁגָּל wird nach Nehem. 2, 5., vgl. mit Ps. 45, 10., ganz entschieden von einer Gemahlin des Königs gesagt; das Wort לֵחֲנָה aber, welches ἅπαξ λεγόμενον ist, erklärt sich aus dem Arabischen, wo لَخَنَ, foetuit, obscoenus fuit, davon لَخَنٌ vulva, bedeutet; und steht daher

Digitized by Google

im Chaldäischen für das hebr. פילגש, Kebsweib, Concubine; vgl. 1 Mos. 35, 6. 22. Richt. 19, 2. 20, 5. 2 Sam. 19, 6. 1 Könn. 11, 3. Targ. Damit hängt zusammen der Name ܠܚܢܐ, in der zabischen Dämonologie weibliche, sirenenartige Wesen, die Menschen zur Sünde verlockende Dämonen; s. cod. Nasor., tom. II, p. 196, 8. ed. Norb. [1]). Wir haben hier also die beiden Hauptklassen, aus denen der Harem der morgenländischen Könige und Großen zu bestehen pflegt: die Beischläferinnen, deren Zahl ungemein groß (bei den persischen Königen gemeinhin nach den Tagen des Jahres; s. Brissonius, de reg. Pers. princ., p. 163 ff.), und zu welchem Range eine lange Vorbereitung nothwendig war (s. Esther 2, 12 ff.), und die rechtmäßigen Gemahlinnen oder Königinnen, die dies entweder durch die Geburt, oder durch außerordentliche Begünstigung wurden, und dann die königlichen Insignien trugen (s. Heeren, Ideen, I, 1, S. 499., 3te Ausg.). Daher heißt es im Hohenl. 6, 8.: „Sechzig sind der Königinnen (מְלָכוֹת), achzig Favoritinnen (פילגשים) und zahllose Jungfrauen (עֲלָמוֹת, die in einem eigenen Gebäude sich aufhaltenden neuen Ankömmlinge, die erst nach genossenen Gunstbezeugungen des Königs in die Reihe der andern und in deren Gynäceum übergiengen, Esth. 2, 12 ff.); vgl. V. 9. Es fragt sich nun, ob diese Weiber wirklich zugegen waren, und gemeinschaftlich mit dem Könige und den Großbeamten schmauseten, oder abgesondert von ihnen. Bertholdt behauptet das letztere aus keinem anderen Grunde, als weil, nach V. 10., die Königin (מַלְכָּא) sich erst in den Speisesaal anderswoher begeben mußte; allein s. dagegen die Anmerk.

---

1) Eigentlich also: meretrices. Denn Norbergs Ableitung (lexid. cod. N. p. 113. u. onomast. p. 86.) von dem arab. لحن, cecinit, modulatus est, ist gewiß unnatürlich (das von ihm verglichene chald. לחין, melodia, modulatio, ist meines Wissens gar nicht gebräuchlich) und auch wegen der neben jenen Wesen genannten ܠܚܢܐ (von ܠܚܢ, cecinit), Sängerinnen, unstatthaft, da dann ja beide Wesen ganz dasselbe bedeuten würden. Aus der folgenden Beschreibung erhellt aber, daß alle möglichen Verführungskünste, worunter Wollust, Gesang u. s. w., symbolisirt werden sollten. Noch schwerer ist abzusehen, wie der Beiname dor Proserpina (?), Lucina, nach Norberg mit jenem Namen zusammenhängen soll.

Digitized by Google

das. Wenn übrigens Berth. noch jenes Beisammensehn als „gegen die orientalische Etikette fast aller Zeiten" bezeichnet, so ist dies eine ganz falsche Ansicht der Sache. Für ein gemeinschaftliches Mahl der Männer und Weiber entscheidet hier zuerst die Stelle selbst, welche, ungezwungen gefaßt, nur dafür spricht, sodann die Sitte der Babylonier, deren alle Schranken durchbrechende Schwelgerei und Ueppigkeit sich auch in diesem Punkte bewährte. Schon Herodot, a. a. O., erwähnt das Tanzen (χορεύειν) als mit zu dem heiligen Feste gehörig, welches hierauf hinleitet. Doch macht ausdrücklich von dieser Sitte Curtius (V, 1.) folgende eckelhafte Beschreibung: foeminarum convivia ineuntium in principio modestus est habitus: dein summa quaeque amicula exuunt, paulatimque pudorem profanant. Ad ultimum (honos auribus sit!) ima corporum velamenta projiciunt, nec meretricum hoc dedecus est, sed matronarum, virginumque, apud quas comitas habetur vulgati corporis vilitas (vgl. Heynes Abhandl.: de Babyloniorum instituto religioso, ut mulieres ad Veneris templum prostarent, in den commentt. soc. reg. Goetting. t. XVI., und Creuzer, Symbol., II, S. 24 ff.), womit auch Xenophon (Cyr., V, 2, 28.) übereinstimmt, wo er erzählt, wie ein Kebsweib des letzten babylon. Königs beim Trinkgelage die Schönheit eines der anwesenden Magnaten pries. Ueberhaupt waren in dieser Hinsicht die Gebräuche des Alterthums je nach dem verschiedenen Charakter und dem sittlichen und religiösen Standpunkte der Völker, äußerst verschiedenartig, und dasselbe, was schon Corn. Nepos (prooem., §. 6.) bei Griechen und Römern als Differenzpunkt bezeichnet: quem enim Romanorum pudet, uxorem ducere in convivium? cujus non materfamilias primum locum tenet aedium atque in celebritate versatur? Quod multo aliter fit in Graecia. Nam neque in convivium adhibetur, nisi propinquorum; neque sedet, nisi in interiore parte aedium etc. (vgl. über den mos Graecus hierin Cic., I. Verr. 26. Potter, griechische Archäolog., Band II, S. 650 ff. [1]), findet sich auch bei den orientalischen Völkern.

1) Es war bei ihnen ein Ueberrest des alten Ernstes und Anstandes, den man bei den heiligen Mahlen, die Götter gegenwärtig denkend, beobachtete; s. Creuzer, Symbol., I, S. 175. Valcken., z. Herod. II, 173.

Digitized by Google

So war es bei den alten Persern nicht bloß Sitte, abgesondert zu speisen, und nach geendeter Mahlzeit beim Trinken die Weiber herbei holen zu lassen (Esther 1, 10. 11. Herod. V, 18.), sondern auch gleich von vorn herein mit ihnen zusammen zu schmausen (Esth. 5.). Zur Zeit des Plutarch und Makrobius (s. die St. bei Brissonius, l. l. p. 216.) zog man bei ihnen nur die Concubinen, wenn anders ihre Nachrichten durchaus glaubwürdig sind, zur Tafel, was Herodot ausdrücklich auch von den rechtmäßigen Gemahlinnen (κουριδίας γυναῖκας) behauptet, und neuere Reisebeschreiber fanden überall bei den die strenge Abgesondertheit des Weibes vom Manne fordernden Muhammedanern dieselbe Trennung bei Festen und Gastmählern; s. die St. in Rosenmüllers A. u. N. Morg., III, S. 297 ff. Dasselbe berichten die Alten von den einfachen Sitten der Parther: uxores, duicedine variae libidinis, singuli plures habent, nec ulla delicta adulterio gravius vindicant. Quamobrem foeminis non convivia tantum virorum, verum etiam conspectum interdicunt, Justin, XLI, 3.; vgl. Makrob., Saturn., VII, 1. Derselbe Unterschied findet zwischen den alten vormuhammedanischen Arabern (s. Amru Ben Kelthum M., V. 1. u. 5.) und den neueren, zum Islam übergegangenen, statt. — Daß übrigens die LXX. diesen ganzen Umstand weglassen, beweiset, wie ihnen jene Sitte unbekannt und fremdartig erschien. — Die Prädikate, die hier Dan. den Götzen giebt, goldene, silberne u. s. w. (vgl. Baruch 6, 4.), sollen nichts weiter als das leblose, nichtige Wesen derselben, im Gegensatze zu Jehova, dem allmächtigen und erhabenen Gott, ausdrücken; s. Jes. 40, 19. 20. 41, 7. und Dan. 5, 23.

V. 5. Zu dieser Zeit ereignete sich ein Wunder: es giengen hervor Finger einer menschlichen Hand. נִפְקוּ (das Keri נִפְקָה, Houbigant änderte נִפְקָן, nach dem folgenden בִּתְבֵן) nach der Anschauung gesagt; die Vulg.: apparuerunt. Certum est, non fuisse hominis manum, sed quia figuram prae se ferebat, ideo vocatur manus hominis. — Deus enim ipse scripsit sua virtute, sed ostendit regi Bels. figuram, ac si homo quispiam scriberet in pariete. Calvin.

Das Mahl wurde in einem eignen Speisezimmer (בֵּית מִשְׁתֵּה, V. 10.) gefeiert; dies ist nach der Sitte des Orients die mit

Digitized by Google

Säulen versehene Vorhalle, der Vorplatz (חצר, אולם), vgl. Esth. 1, 5. 6, 4., der seiner Geräumigkeit halber dazu, wie zu andern Geschäften (z. B. zum Richten des Volkes, 1 Kön. 7, 7.) benutzt wurde (s. darüber Faber, Archäol. d. Hebr. S. 439 ff.), wie auch bei den alten Griech.; Hom., Od. I, 125 ff. u. a.. Die ähnliche Sitte des jetzigen Orients erhellt aus Chardins Beschreibung (voyage, II, pag. 116. ed. Langlés): „das Fest wurde auf einer Terrasse des Pallastes begangen, die von zierlich geschnitztem Gitterwerk, zwei Fuß hoch und sechs Fuß tief, umgeben war. Sie war mit einem Pavillon bedeckt, der auf fünf, etwa zwei und zwanzig Zoll hohen und fünf Zoll starken Säulen ruhte. Dieser Zeltpallast war inwendig mit Gold- und Silberbrokaden, Sammt und zierlich gemahlter Leinewand ausgefüttert, welches sich bei dem Licht der vielen Fackeln sehr schön, und wie ein geblümtes Tafelwerk ausnahm.“ Auch nach Esther 7, 7. befand sich ein Garten (παράδεισος) in der Nähe des Speisezimmers (s. dazu Brisson, S. 52.). So ist es hier nun zu erklären, wenn von einer mit Kalk überzogenen Wand die Rede ist, worein sich mehrere Ausleger, wie J. D. Michaelis, gar nicht zu finden wissen. Nicht auf die eigentlichen innern Zimmer des Hauses, welche selbst bei dem geringeren Morgenländer getäfelt und anderweitig ausgeschmückt sind (s. Harmars Beobacht. über d. Or., III, S. 52. Shaws Reisen, S. 184., Briefe der Lady Montague, II, S. 44., Faber, a. a. O., S. 423.) kann dies bezogen werden; wohl aber auf die äußere Wand des Gebäudes. גירא ist Kalk, wie es Jes. 7, 9. der Chald., Syr. und Araber wiedergeben. Buxtorf, lex. p. 425., führt als die rabbinische Erklärung des Wortes an: גיר מין קרקע המשחיר, species terrae denigrantis. — Da das Mahl des Abends und die Nacht durch gefeiert wurde, (s. Jes. 5, 11. und das. Ges., Chardin, III, S. 373., Athen., deipnos., B. VII.), so war dies Gemach erleuchtet, wie es auch in den Beschreibungen des Hom., Od. VII, 101. 2.: (κοῦροι) αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχοντες, φαίνοντες νύκτας κατὰ δώματα δαιτυμόνεσσι, und Virg. (Aen. I, 725.): dependent lychni laquearibus aureis Incensi, et noctem flammis funalia vincunt, nicht fehlen darf. נברשתא, das hebräische מנירה, syr. ﻣﻨﻴﺮﺗﺎ, ﻣﻨﺎﺭﺗﺎ, Leuchter, Kronleuchter. Die

Digitized by Google

Gegend ist nicht genau bezeichnet: vor einem Kronleuchter heißt wohl nichts anders als: so daß die Helle desselben die Erscheinung deutlich wahrnehmen ließ, weßhalb auch der König sie alsbald bemerkte.

V. 6. Das Erschrecken des Königs wird auf anschauliche, malerische Weise durch Angabe einzelner Züge bezeichnet. Zuerst entfärbte er sich, auch als Zeichen des Zornes angeführt, 3, 19 u. das. die Anmk. Vgl. noch 5 Mos. 34, 7.: וְלָא שְׁנָא זִיו יְקָרָא דְאַפּוֹהִי. Umgekehrt ist auch die Gluth des Antlitzes ein Bild höchster Angst; Jes. 13, 8. Ps. 10, 2. 39, 4. Joel 2, 6. Die Worte זיוהי שנוהי fassen L'Empereur, Gesenius, Lehrgeb. S. 730., und Winer (Grammat. d. Chald., S. 91.) so, als werde durch das Suffixum der Dativ, oder vielmehr ein Präpositions-Verhältniß ausgedrückt: seine Gestalt wurde anders an ihm, wobei man sich auf V. 9.: זוהי שבין עלוהי beruft. Allein schon L'Empereur gesteht, daß dies eine Seltenheit des Gebrauches sey, und allerdings muß jene Regel der Grammatiker eine bedeutende Beschränkung erleiden, s. Ewald, S. 620., und der dagegen erhobene Widerspruch De Wettes, Comm. z. d. Pss., S. 315. 3te Ausg., ist nur als Machtspruch, nicht als auf den Geist der Sprache eingehende Widerlegung, anzusehen. Wie sehr aber dem aramäischen Sprachgebrauche die willkürliche Stellung des Suffixums für jedes beliebige Präpositions-Verhältniß zuwider ist, zeigt deutlich die Umschreibung desselben, z. B. Jos. 15, 19., wo das hebr. ארץ נגב נתתני in der Peschito übersetzt ist: ܒܐܪܥܐ ܕܬܝܡܢܐ ܝܗܒܬܢܝ, eben so im Targum. Auch hier würde ich daher jener Annahme viel lieber die vorziehen, daß das intransitive Verbum שנא hier seine ursprüngliche transitive Bedeutung hat, die sich gewöhnlich nur im Pael und Aphel findet und im Peal nur selten geworden ist; vgl. Ewald, S. 188. und 215 ff., wie כתב, schreiben, auch für beschreiben steht, 2 Mos. 32, 16. Jes. 44, 5., זנה, huren, mit dem Akkus. d. Pers. im verstärkten Sinne: jemanden verhuren, Jerem. 3, 1. Ezech. 16, 28. u. a. Dieser Gebrauch bei unserm Verbum möchte noch seine Bestätigung erhalten durch Sprüchww. 17, 9.: דְּשָׁנֵי מִלְּתָא, der wiederholt das Wort (vgl. das hebr. שָׁנָה und das syr. ܬܢܐ, iteravit); wenigstens

Digitized by Google

zeigt diese Verbindung, daß der Uebergang zur transitiven Bedeutung nicht schwer war.

Beunruhigende Gedanken setzten den König in Verwirrung (s. 4, 16.), und seine ganze Bewegung des Körpers verrieth die höchste innere Angst, וקטרי חרצה משתריו. Theod.: *οἱ σύνδεσμοι τῆς ὀσφύος αὐτοῦ διελύοντο*, die Vulg.: et compages renum ejus solvebantur, der Syrer: ܘܫܪܝ ܚܨܘܗܝ ܫܪܝ ܗܘ. Alle diese Ueberss. nahmen קטרין in der eigentlichen Bedeutung: ligamenta, und diese Bedeutung ist auch gewiß der von andern (Polanus, Jarchi u. a.) dem Worte beigelegten Gürtel (vgl. אזר, אסר, wovonn אֵזוֹר, cingulum und אַסִּיר בַּחֲרָצִיהּ, 2 Könn. 1, 4. Targ.) vorzuziehen („man löste ihm den Gürtel," der Ohnmacht halber; wofür sich aber sonst keine weiteren Belege finden, und was auch nicht gut zu dem folgenden paßt). Der Sinn ist also: „die Bande seiner Lenden wurden gelöset," d. h. die Lenden verloren ihre Kräfte. Ueber den Tropus binden für stark machen, s. d. Anmk. z. 10, 8. Auch könnte, was mir wahrscheinlicher und natürlicher erscheint, קְטָרִין, die gebundenen Theile, für Gelenke stehen, wie es im Syr. von den Handgelenken, den alten Lexikographen zufolge, steht (s. Castelli lex. Syr., p. 794. ed. Michaelis.): vgl. ܩܛܪ ܐܝܕܐ, ܩܛܪ ܐܝܕܐ, eine geballte Faust, Jes. 58, 4. Pesch. (im Rabbinischen von den knotigen Theilen eines Astes, Baumes, Buxtorf, S. 2024.), und im Hebr. אצילים (von אצל, binden) für Knöchel, Gesenius, thes., p. 144. In den Lenden ruht, nach einer häufigen Vorstellung der Alten, der Sitz der Kraft, sie concentrirt sich gleichsam in ihnen; daher sie besonders hervorgehoben werden, wo eine Erhöhung und Verminderung der Kraft angezeigt werden soll. „Seine Kraft ist in seinen Lenden," sagt Hiob vom Rinde (40, 16.; vgl. Tarafae Moall. V. 19 ff.); s. 5 Mos. 33, 11. Ps. 69, 24.; Ezech. 21, 11. Im Lateinischen sagte man ähnlich: si me irritassis, hodie lumbifragium auferes. Plautus, Amphitr. I, 1, 298. Vielleicht ist hier eine Anspielung auf die St. Jes. 21, 3., die merkwürdige specielle Weissagung der Vorfälle dieser Nacht: „ihre Hüften sind voll Schmerzen" (s. Vitringa z. d. St.), um die besondere Erfüllung derselben an dem Könige anzudeuten. Ganz und gar zurückzuweisen

Digitized by Google

ist die Erklärung von Grotius, Maldonat u. a.: urina defluebat (Hüfte für Schamtheile), wie auch einige Ausleger (Hieron., Ephraem) Ezech. 7, 17. erklären, oder gar die obscöne von Sanctius, wornach ein Ausfluß des Samens gemeint sey. — ואברכתא דא לדא נקשן, und seine Kniee schlotterten, eigentlich: schlugen an einander. Vgl. Nahum 2, 11.:

Oede und Einöde und Verödung:
Es schmilzt das Herz; es wanken die Kniee, und Angst in allen Hüften
Und das Antlitz aller sammelt Angst-Gluth.

Horaz, Od. I, 23, 8.: et corde et genibus tremit; Virgil, Aen. V, 431.: tarda trementi genua labant. Lucan, V, 1218.: correpunt membra pavore. Es ist der φρίκασμος σώματος, 2 Makk. 3, 17., der dadurch angezeigt werden soll. Dieselbe Erscheinung wird auch von Zornigen angeführt, 1 Makk. 2, 24.: ἐτρόμησαν οἱ νεφροὶ αὐτοῦ.

Es fragt sich noch, von welcher Beschaffenheit die dem Könige erscheinende Schrift war, ein Gegenstand, der zu einer Menge unnützer und leerer Vermuthungen Veranlassung gegeben (s. eine große Anzahl derselben gesammelt bei Pfeiffer, dubia vex. p. 503 ff.; vgl. dazu noch die Expositon des Johannes Constantinopolitan., bei Bugati, S. 57. und J. D. Michaelis z. d. St.), und kaum kann man es, bloß auf jene zum Theil höchst abenteuerlichen und seltsamen Meinungen gesehen, einem Bertholdt hoch anrechnen, wenn er gegen dieselben (S. 394 ff.) scharfe Pfeile der Kritik absendet, doch wir dürfen auch nicht verkennen, daß auch unter den älteren Theologen nicht alle die Sucht, das Unerklärbare zu erklären, und das in der Schrift selbst nicht bestimmt angegebene durch willkürliche Meinungen zu verunstalten theilten; vergl. z. B. Buddeus, hist. eccl. V.T. II, p. 508. Bemerkung darüber: verum quis non videt, haec omnia ad meras redire conjecturas, quae eadem rejiciuntur facilitate, qua afferuntur. Satius itaque fuerit, in iis acquiescere, quae Dan. ipse hac de re tradit, scripturam ita comparatam fuisse, ut sapientes et magi, etsi eam viderent, non tamen legere, multo minus interpretari potuerint; Danielem autem eam ita et legere et interpretari potuisse, ut rex ipse statim convinceretur, lectionem istam atque interpretationem veram esse. Calvin: non opus ha-

Digitized by Google

bemus illis conjecturis, quia probabile est, vel scripturam fuisse regi propositam et latuisse omnes Chaldaeos, vel ita excaecatos fuisse, ut videndo non viderent, quemadmodum etiam Deus saepe ejusmodi stuporem denuntiat Judaeis. Aber noch bei weitem strengerer Rüge muß Berth.'s eigener, natürlicher Erklärungsversuch des Faktums durch einen Betrug der mit dem vor der Stadt stehenden feindlichen Heere in Verbindung stehenden Hofleute, die „aus Muthwillen und Uebermuth dem Schlachtopfer ihrer Verrätherei seine letzte Stunde gleichsam ankündigen wollten" (S. 353 ff.) u. s. w. u. s. w., unterliegen, eine traurige Erinnerung an die Zeiten der aufgeklärten Theologie, wo es herrschende Mode war, aus jämmerlichen Hirngespinnsten zusammengeflickte Mährchen an die Stelle der biblischen Geschichte zu setzen! — Die Meinung älterer Ausleger, wie Geier, daß die Schrift allein dem Belsazar und Daniel, außer ihnen aber Niemanden sichtbar war, widerlegt sich deutlich genug durch V. 8., noch mehr aber durch denselben die Lüderwaldsche Annahme, es sey eine Vision des Königs, und ein bloß natürlicher Vorgang der Sache gewesen — wobei der eigentliche Zweck dieser idealisirenden, und den Buchstaben der Schrift verlassenden Auslegung, das Wunder als „nicht eben so gar groß" darzustellen, doch immer vereitelt erscheinen muß, da schon Eichhorn (Einl. IV, S. 498.) ganz wahr dagegen bemerkt, daß nicht abzusehen sey, wie die Schwierigkeiten der Erzählung dadurch vermindert würden.

V. 7. Der Preis, den der König auf die Entzifferung der Schrift setzt, war der höchste, den ein orientalischer Monarch zu verleihen pflegt: die nächste Würde nach dem Vesir, oder ersten Minister des Königreiches, dem zweiten nach dem Könige (Esth. 10, 3. 1 Sam. 23, 17. 2 Chr. 28, 7. 3 Esr. 3, 7.), so daß dieser also der dritte nach dem Könige werden sollte. Unrichtig faßten schon diese Bezeichnung von den Alten die LXX.: *δοθήσεται αὐτῷ ἐξουσία τοῦ τρίτου μέρους τῆς βασιλείας*, die vers. Ven. und Josephus (Antiqq. X, 11, 2.), (nicht der Syrer, wie C. B. Michaelis meint; ܬܠܬܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܢܫܠܛ kann nicht übersetzt werden: tertiae parti regni dominabitur, s. unten), und so auch Abenesra, J. D. Michaelis u. a. תלתי ist eine nur bei Daniel vor-

Digitized by Google

kommende Form; dafür im stat. emphat. תַּלְתָּא, V. 16. Sorglich muß man sich indeß hüten, diese Form für identisch zu halten mit der gewöhnlichen: תְּלִיתַי, tertius, ein Irrthum, der sich durch eine Menge Wörterbücher und ähnliche Schriften durchzieht; daß das Wort absichtlich so gebildet sey, und einen besondern, in sich abgegränzten Sinn enthalte, beweiset einmal, daß Dan. allerdings auch das vulgäre תְּלִיתַי kennt, 2, 39., sodann, daß es nur in diesem Capitel, in einer bestimmten, speziellen Verbindung vorkommt. Es ist daher hier anzusehen als die schon im Hebr. beginnende, aber viel häufiger im Aramäischen sich vorfindende Adjektiv-Bildung (s. Ewald, S. 249 ff.), die eine Abstammung oder Beschäftigung anzeigt (hier das letztere) und die Form ausdrücklich gewählt als nomen officii (vgl. im Hebr. genau correspondirend שָׁלִישִׁי, Ewald, S. 296. רַגְלִי u. a.), welches um so leichter geschehen konnte wegen der sich findenden Formen תְּלָתָה, Esra 6, 15. (Cardinal-Zahl) und תַּלְתוּת in den Targumim. Das erkannten gewiß schon die alten rabbinischen Ausleger, denen Hieronymus seine, nur des sprachlichen, nicht des antiquarischen Gehaltes wegen, wichtige Bemerkung verdankte: vel tertius post me, vel unus e tribus principibus, quos alibi (Dan. 6, 1.) τριςάτας legimus. Daß der Syrer hier ܬܠܬܐ gebraucht, welches sonst immer nur tertia pars bedeutet (vergl. 2 Cor. 12, 2. Pesch. Apok. 8, 7. Barhebr., S. 417.), zeigt nur, daß auch er das seltene und ungewöhnliche des Wortes getreu wieder zu geben bemüht war, daß aber jene Form auch einen weiteren Sinn zuließ, zeigt die Bedeutung: dreijährig, trimus, 1 Mos. 16, 9. Jon., wie תִּילְתָּא, tr. Sanhedrin, Fol. 65, 2.

Als Insignien dieser neuen Würde werden angegeben zuerst die Purpurtracht, ארגונא, richtig der Syrer: ܐܪܓܘܢܐ (im Plural), denn man hat sich eine ganze mit Purpur verbrämte Tracht (außer dem Mantel noch ein Diadem, Esth. 8, 16. Curt. VI, 6.) darunter zu denken. Berühmt waren im ganzen Alterthume *Βαβυλώνιος κόκκος καὶ ἡ Τυρία πορφύρα* (Philostr., ep. 27.), vgl. Ezech. 27, 7. 27. Heeren, Ideen, I, 2, S. 205 ff. Schon die Alten unterschieden zwei Gattungen des Purpurs, den violetten (תכלת) und den eigentlichen Purpur, von rother Farbe (ארגמן gewöhnlich genannt, hier ארגון, wie 2 Chron. 2, 6.);

Digitized by Google

ſ. die ausführlichen Nachweiſungen bei Bochart, hieroz. II, Tom. III, p. 665 ff. Braun, de vestitu sac. hebr., I, cap. 13. 14. Hartmann, Hebr. am Putztiſch, Th. I, 367 ff., III, 126 ff. Letzterer ſcheint der koſtbarere geweſen zu ſeyn; der Perſerkönig trug ihn nur allein (ὁ μὲν βασιλεῖος χάνδυς ἁλιπόρφυρος, ὁ δὲ τῶν ἄλλων πορφυροῦς, Pollux, VII, 13.). Man ſandte dieſes Zeichen hoher obrigkeitlicher Würde den Vaſallen oder ernannten Großbeamten als Zeichen der Belehnung mit derſelben zu; Eſth. 8, 16. 1 Makk. 10, 20. 14, 43. Barhebräus, S. 332. ed. Bruns u. Kirſch, wornach der Sultan Maſud einem Günſtling, der ihm wichtige Dienſte geleiſtet hatte, als Belohnung مرد كه خدمتها ملكتها ممرّس وصلاها zuſchickte königliche Kleidung, und ihm anvertraute die Herrſchaft über Moſul." Paulſen, Regierung d. Morgenl., S. 450 ff., oder nur überhaupt als ehrende Auszeichnung, ſ. Roſenmüller, A. u. N. Morgenl., III, S. 37. IV, S. 355 ff. — Was die Etymologien des Namens ארגון anlangt, ſo erkennt man leicht das gezwungene der früher gewöhnlichen von אֲרָם, Syrien, und גּוֹן, Farbe, ſyriſche Farbe; noch weniger haltbar erſcheint uns aber Geſenius Combination des Wortes mit רגם = רקם, bunt färben, denn hier begreift man theils gar nicht die Entſtehung der aramäiſchen Form, theils bedeutet רקם eigentlich nicht ſowohl das Färben, die Farbe, als das Wirken, das Ineinanderweben der verſchiedenen Stoffe, und jener Begriff tritt dann nur als accidens dazu. Der perſiſche Urſprung des Wortes ſcheint allein durch überwiegende Gründe ſich zu empfehlen (Ewald, S. 521.), und zwar, wie v. Bohlen (symb., p. 25.) vorſchlägt, ארגמן von ارجمن, koſtbar, theuer, vielleicht Verſtümmelung oder Abänderung des eigentlichen Namens: ارجگون, ארגון, zuſammengeſetzt mit der häufigeren Endſylbe: گون, Farbe, wie گلگون, Roſenfarbe, سوسگون, im Syr. ܫܘܫܓܘܢܐ, rothfarbig (ſ. Lorsbach, Archiv f. bibl. u. morgenl. Liter., II, S. 304 ff.). Dies findet ſeine Beſtätigung in den perſiſchen und arabiſchen Worten ارغون und ارجوان, eine ihrer Seltenheit und ähnlichen Farbe

Digitized by Google

wegen so genannten Blume; s. Bochart, a. a. O. Hartmann, linguist. Einl., S. 304 ff.

Dunkel ist seinem Ursprunge nach das noch übrige zu erläuternde Wort המנוּאה, das Keri: המניא. Es scheint keinem Zweifel zu unterliegen, daß das griech. μανιάκη, welches Polybius (II, 29. 31.) als gallische Tracht aufführt, und wie auch hier die griech. Ueberss. unser Wort wiedergeben, damit zusammenhänge; daß aber auch dieses Wort keine griechische Etymologie habe, beweiset die hinzugefügte Erklärung jenes Schriftstellers: τοῦτο δ' ἐστὶ χρυσοῦν ψέλλιον, ὃ φοροῦσι περὶ τὰς χεῖρας καὶ τὸν τράχηλον οἱ Γαλάται. Symmachus und Aquila übersetzen so das hebräische רביד, eine Halskette, 1 Mos. 41, 42. Suidas: μανιάκης, ὁ περιαυχένιος κόσμος. Hesychius: μηνίσκοι, πέταλα περιτραχήλια, μανιάκια, περιδέρεια. Josephus übersetzt: στρεπτὸν περιαυχένιον χρύσιον. Als zu vergleichendes Wort bietet sich passend nur der Name Meni, Manah dar, der sich im Griech. μήνη, Mond, aus dem Orientalischen stammend, wieder findet; s. die reichen Nachweisungen bei den Auslegern z. Jes. 65, 11. Dies כ finale würde dann passend eine Diminutiv-Endung abgeben (s. Winer, lex. p. 260.), und das vorgesetzte ה wäre ein Vorschlag, wie in Heando, Hondu und Indien; Hormin und Ἀρειμανης (Reland, diss. misc., II, p. 131 ff. Lorsbach, a. a. O., S. 259.), Haroin und Ἀρια (Lorsbach, S. 283.). Kleine Monde kommen als Schmuck der midianitischen Männer, Richt. 8, 26., und der israelitischen Weiber Jes. 3, 18. vor, und es ließe sich wohl denken, daß, da der ganze Orient den Mond als heilbringendes Gestirn verehrte, diese Tracht als Amulet diente; vgl. die Abbildungen der babylonischen Talismane von Rich in den Fundgruben des Orients, Th. IV, S. 86 ff. Daß jener Schmuck ein Halsschmuck war, scheint uns nach den einstimmigen Erklärungen der Griechen hierüber keinem Zweifel unterworfen; auch im Syrischen steht so ܡܓܪܐ und ܡܢܝܟܐ 1 Mos. 41, 42. Onk. Den Halsschmuck betrachten auch die Araber als ganz besondere Zierde, Tarafa Moall., V. 6. Hengstenberg, z. Amrulkeis M., S. 46.; eben so trugen die vornehmen Meder und Perser στρεπτὸν ἐπὶ τῇ δέρῃ, nach Xenoph., Cyr. I, 3, 2. II, 4, 6. VIII, 5, 18.; vgl. Ezech. 16, 11., wo-

Digitized by Google

selbst Hieronymus: (monile) ornatus pulcherrimus mulieris est. Daß daher in der Verleihung eines solchen Halsschmuckes eine Uebertragung der Würde von Seiten des Königs angesehen wurde, beweiset das Verfahren des Pharao gegen den Joseph, 1 Mos. 41, 42., so wie die Sitte der Perser, wornach jener Schmuck οὐκ ἔξεστιν ἔχειν, ᾧ ἂν μὴ βασιλεὺς δῷ, Xenoph., Anab. I, 5, 8.; vgl. Brisson., de reg. Pers. princ., p. 128. Auch auf vielen Figuren der persepolitanischen Monumente ist dieser Schmuck noch zu sehen. — Gegen die Bedeutung Halskette wendet Bertholdt ein, daß im B. Esther von dem Targumisten das königliche Diadem durch מגילתא übersetzt werde, nicht bedenkend, daß dies nicht sowohl den Namen einer Uebersetzung, als vielmehr einer Correktion verdient, weßhalb auch Josephus an die Stelle desselben ein περιαυχένιον χρυσοῦν setzt, s. Clericus z. 6, 8. Wie der Name übrigens römischen Ursprungs seyn und mit manica, Handfessel, zusammenhängen soll, wie Gesen. vermuthet, gestehe ich, nicht abzusehen.

V. 8. 9. Nunmehr, als auch die herbeigeholten Wahrsager das Räthsel nicht lösen können, ergreift auch die übrigen anwesenden Großen Furcht und Zittern; nicht bloß der König, sondern auch der ganze Hof sollte einen heilsamen Eindruck bekommen von der Nichtswürdigkeit seines Treibens, seinem frevelhaften Leichtsinne im Angesichte der drohenden Gefahr, der Erhabenheit Jehovas über alle Gebilde der menschlichen Kraft. Oportuit crescere sensum judicii Dei, ne res occulta esset, sagt treffend Calvin; nicht ohne gewaltige Verherrlichung des Gottes Israel sollte das bevorstehende Strafgericht, das lang verkündete, das Signal und der Vorbote der Befreiung Israels aus den Händen seiner Zwinger, vor sich gehen; diese selbst sollten den Arm Jehovas wenigstens ahnen, und die Nichtigkeit ihrer gepriesenen Weisheit lebendig erkennen; der Glaube des Volkes Gottes aber kräftig gestärkt und angeregt werden. Und, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, kann die Verblendung, die sich in den frech aufgeworfenen Fragen eines Eichhorn (Einl. IV, S. 499.): „wozu nun ein so großes Wunder?“ oder eines Bertholdt (S. 347.): „was zog denn Nabanned für einen Nutzen aus dieser ihm ein paar Stunden zuvor gegebenen Nachricht? —— wer mag doch so klein und von Gott so unwür-

Digitized by Google

dig denken?" — ausspricht, immer nur Mitleid mit dem Seelenzustande, aus dem solche Urtheile hervorgiengen, erregen.

Warum Daniel nicht sogleich mit den Magiern erschien, könnte hier zwar dieselben Ursachen, wie C. 2. 4., haben; und wir könnten uns noch darauf berufen, daß das hohe Alter, in welchem derselbe zu jener Zeit stand, ihn an dem baldigen Erscheinen vor dem Könige verhinderte. Indeß tritt hier der andere Umstand ein, daß die Königin im folgenden von ihm, als einem durchaus unbekannten (wenigstens dem Könige), redet und ihn genau beschreiben muß, um die Aufmerksamkeit Belsazars auf ihn zu lenken. Halten wir nun mit unsrer St. eine andere, 8, 27., zusammen, wornach Dan. unter Belsazar allerdings im königlichen Dienste stand, so ist es sehr wahrscheinlich, daß ihm ein anderes, vielleicht niederes Amt übertragen wurde, und daß er aufgehört hatte, Vorsteher der Magierklasse zu seyn, wofür auch der a. d. angef. St. gebrauchte Ausdruck nicht ganz passend seyn würde. Bei dem Regierungswechsel der morgenländischen Herrscher erleidet aber das dem Könige zunächst stehende höhere Beamten-Personal gemeiniglich eine bedeutende Veränderung. So wurden in Persien die Aerzte bei dem Absterben eines Königs getödtet, weil — sie dasselbe nicht verhindert hatten, s. Bähr, z. Ctesias, S. 16. Burder (in Rosenmüllers A. u. N. Morgenl., IV, S. 352 ff.) bemerkt deßhalb zu unsrer Stelle: „Es muß befremden, daß Dan., welcher an dem Hofe Nebukadnezars eine so große Rolle gespielt hatte, dem Sohne (?) und Nachfolger desselben, Belsazar, ganz unbekannt gewesen (vgl. V. 11. 14.). Chardin hebt diese Schwierigkeit durch die Bemerkung, daß mit dem Tode eines persischen Monarchen seine Aerzte und Astrologen abgesetzt zu werden pflegen — Harmar, Th. II, S. 165." Bei dem gewaltsamen Tode, dessen Evilmerodach und Laborosoarchad, die Vorgänger Belsʼs, starben, wobei also dem Usurpator es immer um die gänzliche Restauration seiner Umgebungen zu thun seyn mußte, gewinnt dies noch mehr an Wahrscheinlichkeit; vgl. auch 2 Mos. 1, 8. „Wie in allen despotischen Reichen, — sagt Heeren, S. 500. — waren auch bei den Persern die Regierungswechsel gewöhnlich mit Blut befleckt. Die muthmaßlichen Kronprätendenten wurden entweder hingerichtet oder geblendet" u. s. w.

Digitized by Google

V. 10. Mit dem wachsenden Schrecken drang auch die Kunde desselben immer weiter, und zuletzt auch bis zu den Ohren der Königin, מלכא. Es fragt sich zuvörderst, wer diese κατ' ἐξοχήν so genannte Königin war. Bertholdt behauptet, es sey die bevorzugte Gemahlin, die Favoritsultanin des Belsazar, gewesen. Das Alter dieser Einrichtung, die noch jetzt bei den Türken besteht, ist aus dem Buche Esther und der persischen Geschichte hinreichend bekannt, leidet aber auf unsre Stelle durchaus keine Anwendung. Denn einmal war sie gewiß mit begriffen unter den שגלין, V. 2., die mit dem Könige zusammen schmauseten; man vgl. Nehem. 2, 6. und Ps. 45, 10., wo diese Favoritsultanin ebenfalls κατ' ἐξοχήν שגל heißt; sodann tritt sie hier mit solcher Gravität und solchem nachdrücklichen Ernste gegen den König auf, daß es höchst befremdend wäre, diese Sprache von einer bloßen Gemahlin Belsazars führen zu hören. Diese Notizen, verbunden mit dem ehrenden Beinamen: die Königin, leiten uns daher richtiger auf die Königin Mutter, die wegen ihres Antheils an der Wahl des jedesmaligen Thronfolgers und dessen Erziehung den entschiedensten Einfluß auf diesen nach seinem Regierungsantritte ausübte, und welcher bei den alten Persern, wie die Erzählungen des Herodot und Ctesias von der Herrschsucht und dem Ansehen einer Parysatis und Amestris beweisen, noch größer war, als im jetzigen Morgenlande; Heeren, a. a. O. S. 500. Bei den Hebräern, wo dasselbe Verhältniß, nur in beschränkterem Maße, statt fand, führte sie daher den ehrenden Titel: גבירה, die Herrscherin; 1 Könn. 15, 13. Jerem. 13, 18. 29, 2. Die Mutter des Großmogul in Delhi nannte sich: die, welcher die Welt unterthan ist" (s. Lee, travels of Ibn Batuta), und über die Türken s. v. Hammer, Staatsverf. d. ottoman. R., II, S. 73. 74. — Durch eine Combination mit Herodot I, 188., welcher sagt: „gegen den Sohn dieses Weibes (der Nitokris) zog Cyrus zu Felde," läßt sich nun mit voller Wahrscheinlichkeit, nach Venema (dissertt. ad Dan., p. 119.), Wesseling (z. Herodot I, 185.), Prideaux, Jahn (Arch., II, 1, S. 217.), Rosenmüller (bibl. Alterthumsk., I, 2, S. 89.) u. a., annehmen, daß Nit. die Gemahlin des Laborosoarchad, oder, was wahrscheinlicher ist, des Evilmerodach war, die während der Minderjährigkeit des Nabonned

Digitized by Google

die Herrschaft führte. Das männliche und kräftige ihres Charakters, welches Herodot beschreibt, stimmt trefflich mit der Schilderung unsers Buches überein, und es ist so hinreichend erklärbar, warum Berosus und Megasthenes den Nabonned so viel als möglich in den Hintergrund stellen, so daß ihn letzterer als gar nicht verwandt mit dem Laborosoarchad nennt. Vergl. Hengstenberg, Beitrr., S. 318 ff.

V. 11. 12. Die Königinn, nachdem sie dem König Muth eingesprochen, verweiset ihn auf Daniel, den sie zuerst im Allgemeinen als einen hochbegabten und erleuchteten Mann, dann aber speziell als besonders geschickt in der Lösung der schwierigsten Aufgaben beschreibt. Die Königin gebraucht hier denselben Ausdruck: in welchem der Geist der heiligen Götter wohnt, gewiß nicht ohne Rücksicht auf diese, Cap. 4, 5. 6., vom Nebuk. dem Daniel ertheilte Benennung, wie sie auch im folgenden sogleich auf die merkwürdigen Traumdeutungen des Propheten unter jenem Könige, um durch Anführung faktischer Beweisgründe ihren Worten desto mehr Nachdruck zu geben, zurückgeht. Nicht ohne besonderen Nachdruck steht das dreimal wiederholte: אבוך, מלכא נבוכדנצר אבוך, und אבוך מלכא, — אב für Vorfahre, Großvater; denn wahrscheinlich war Belsh. der Enkel Nebuk.'s, vgl. Hengstenb., S. 47. — um den König an den desto nachdrücklicher zu erinnern, dessen berühmter und gefeierter Name ihm als Beispiel in jeder Hinsicht hier dienen konnte — zugleich wohl nicht ohne Schmeichelei, sofern der Morgenländer auf die Berühmtheit seines Vaters oder Vorfahren das stärkste Gewicht legt, dessen Uebertreibung daher eigens die arabischen Dichter als Gegenstand harten Tadels behandeln, wie Ali Ben Abu Taleb, carm. I. ed. Kuypers, während umgekehrt die größte Beschimpfung die der Aeltern ist, Gesen., z. Jes., Th. II, S. 214. — נהירו, entweder Erleuchtung, oder (auf das folgende bezogen) Glanz, Ansehen. Theodot. übersetzt alle drei Substantiva durch γρηγόρησις καὶ σύνεσις. Bertholdts Meinung, daß er שְׁהִירוּ gelesen habe, ist durchaus ungereimt, da das Wort ein im Chaldäischen äußerst seltenes — Elias scribit, se nescire quid sit, Buxtorf, p. 2337. — ist, und Theodot. hier nur die ihm unpassend erscheinende Wiederholung desselben Begriffes, weßhalb er auch das חכמה כחכמת אלהין unübersetzt ließ, vermei-

Digitized by Google

meiden wollte. Was er unter γρηγ. verstand, beweiset Theodorets Erklärung: ἡ τῆς ψυχῆς νῆψις. Der Syrer setzt noch verstärkend ܫܠܝܡܘܬ hinzu. — Die Construktion des 12ten Verses ist am einfachsten so zu fassen: „weil ein ausgezeichneter Geist und Einsicht und Kenntniß (d. i. große Einsicht) eines Traumdeuters (d. i. für einen Traumdeuter, wie sie nöthig ist für ihn; vgl. Ges., Lehrgeb., S. 676.) und der Räthselenthüllung, und eines, der das Schwierigste auflöset, sich fand in ihm.“ Die Worte enthalten eine schöne Steigerung: אחידת אחידן, das Räthsel lösen, steht noch höher als die (nach mehr mechanischen Gesetzen auszuübende) Divination; denn Räthsel ist nach der (von Creuzer, Symbol., I, S. 74 ff. trefflich entwickelten) Vorstellungsweise des Alterthums, jedes höhere, bedeutsame Weisheitswort, Sinnspruch (vergl. Sprüchww. 1, 6. 4 Mos. 12, 8. Weish. 8, 8.), der durch seine Dunkelheit imponirte, ein wesentlicher Bestandtheil der alten Lehrart (αἶνος, γρῖφος — αἰνιγμὰ, αἰνικτὴς, αἰνίττεσθαι), die besondere Erleuchtung, Offenbarung voraussetzte. שרא קטרין, eigentl.: Knoten aufschürzen, nach der im ganzen Alterthume verbreiteten Bezeichnung des Spinnens, Webens für höhere Bestimmungen, Schicksalsanordnungen (s. die Beispiele in den Briefen üb. Homer und Hesiod, v. Creuzer u. Hermann, S. 32 ff.), s. v. a. das Schicksal entfalten vor den menschlichen Blicken; ἐμπλέκειν αἰνίγματα sagt Aeschylus, Prometh. δεσμ. 610., von der höheren, göttlichen und unverständlichen Sprache, entgegengesetzt dem ἅπλος λόγος, der gemeinen Redeweise gleich ἀνθρώπινος λόγος (entgegengesetzt den μύθοις, b. Aristophan., Vesp. V. 1174.), oder περιπλοκὴ geradezu für Orakel, Euripid., Phön. 498., nicht ohne Beziehung auf die bilderreiche Symbolik des Orients, weßhalb bei den Rabbinen קטיר, קטירין geradezu gleich צלם דמות im Gebrauche ist, Buxtorf, S. 2024. Nodos expedire, solvere ist im Lateinischen als Tropus gewöhnlich, und auch von Orakeln gebräuchlich; vgl. Seneca, Oedip. V. 101. 102.:

Nodosa sortis verba et implexos dolos
Ac triste carmen alitis solvi ferae.

Sehr zerstört haben diesen χλῖμαξ durch willkürliche Cor-

Digitized by Google

rektionen die alten Uebersetzer, wie Theodot.: *πνεῦμα περισσὸν ἐν αὐτῷ, καὶ φρόνησις καὶ σύνεσις συγκρίνων ἐνύπνια, καὶ ἀναγγέλλων κρατούμενα* (edit. Complut.: *κρυπτόμενα*, eine bloße Correktion; Th. dachte wahrscheinlich an ein Etymon אחד, davon אחידה, possessio, Theodoret: *τὰ ἀσαφῆ τινὶ κεκρυμμένα τῆς ἀσαφείας ἐλευθεροῖ*; Hesych.: *κρατεῖ· κρύπτει*), *καὶ λύων συνδέσμους*; Vulg.: quia spiritus amplior et prudentia et interpretatio somniorum et ostensio secretorum et solutio ligatorum inventae sunt in eo, wodurch Berth. sich verleiten läßt, wirklich die Lesart: מְשַׁרָא und מְשַׁרְיָא vorzuziehen. Der Syrer: ܡܫܪܝ ܘܡܫܪܝ ܘܡܫܪܝ ܘ

tes, der sich hier kund gab, wofern nicht Dan. den Vorwurf, den Aberglauben und die Sünde des Königs mit zu theilen und zu befördern, auf sich laden wollte. Dieselbe Freimüthigkeit, dasselbe Zurückgehen auf das Innere, auf die eigentliche Ursache der Verblendung und des verhängten Strafgerichts, der Sünde des Königs, die sich gegen Nebuk. aussprach, giebt sich auch hier kund, nur daß die Gesinnung eines Bels. eine andere, schärfere und nachdrücklichere Behandlung bedingte, als die eines Neb.'s. Non dubito, — sagt Calvin — quin asperius voluerit loqui cum impio et desperato Bels.; quia autem in rege Nebuch. adhuc residebat aliqua probitas, et bene de ipso sperabat, ideo mitius eum tractavit. Wenn daher hier ein Eichhorn die spöttische Frage aufwirft: „womit sich der harte und ungebildete Ton in der Rede Dan.'s entschuldigen lasse?!" so bedarf es nur eines Hinblicks auf das Verfahren anderer Propheten mit gottlosen Königen, um das sinnlose dieses Einwandes, der nur von der Voraussetzung gewisser Hofpoeten und Hofmänner, die den Namen Propheten nur per antiphrasin führten, ausgehen kann, zu bemerken [1]).

Dan. weiset zuvörderst die dargebotenen Belohnungen aufs stärkste zurück; jeder Verdacht des Eigennutzes sollte aus dem Gedanken des Königs verbannt seyn; nicht um seiner selbst willen, der Ehre Jehovas wegen, um der Demüthigung Belsazars

1) „Verkehrt ist die neumodische Ansicht derer, welche nichts als Demagogen und Poeten in den Propheten sehen wollen. Jesaia war so wenig Kriegsminister bei Hiskia, als Tiresias Minister des Cultus bei Oedipus, oder der Brachman Bidpai Staatskanzler des weisen Dabschelim von Indien, und noch wunderlicher klingt es, wenn einige von Hofpropheten reden, wie von Hof-Komödianten." Tholucks ausleg. Winke f. d. Stud. d. A. T., S. 23.; vgl. auch Kleinert, üb. d. Echth. d. Jes., I, S. 63 ff. Und welche Inconsequenz spricht sich in jenem Urtheile Eichhorns aus! Ein Mann, dessen Ansichten über das Wesen und den Charakter der biblischen Propheten denen von Eichh. ganz nahe stehen, Scherer, redet von der „kühnen und anmaßenden Sprache der Propheten," schreibt ihnen das Streben, die Könige durch ihre Orakelsprüche zu unterwerfen und das Volk zu beherrschen, zu, und redet ausdrücklich von der Rohheit der Propheten (Mess. Weissag. S. VIII. IX. XI.)!! Fürwahr, eine beneidenswerthe Kunst, dergestalt dasselbe Argument nach divergirenden Seiten hin zu wenden, um nur auf diesem Wege zum Zwecke, der Verdächtigung jener Gottesmänner, und ihrer heiligen Sache zu gelangen!

Digitized by Google

willen zu reden, war sein einziger Zweck. Grotius meinte, Dan. habe es sich zur Gewissenssache gemacht, Geschenke anzunehmen, weil er eine traurige Weissagung zu verkünden hatte. Aber wie paßt dieser Gedanke zu der folgenden Erinnerung des Propheten an die Schicksale des Nebuk., an frühere Strafgerichte Gottes? Eine solche kluge Berechnung des bloßen Nutzens liegt, hierauf Rücksicht genommen, fern von der über alle irdischen Vortheile bei weitem erhabenen Gesinnung Daniels.

Nicht ohne Eindruck mußte besonders die Hinweisung auf das Beispiel des Neb. für Bels. seyn. Gerade dieser Monarch, auf den er und das ganze babylonische Reich stolz war, dessen Macht der Gipfelpunkt, die Blüthezeit der Monarchie bildete, wurde um seines Uebermuths willen hart gedemüthigt — wie viel mehr dieser elende und verworfene König! — Glänzend ist die Beschreibung der Macht Nebuk.'s! Vor ihm erbebten alle Völker (זאעין ist zu verbinden mit מן־רבותא, dem im Parallelismus דחלין מן־קדמוהי entspricht, זוע tropisch: erbeben, erzittern; vgl. 1 Mos. 32, 25.: וזע כל עמא.); und er that, was er nur immer wollte. Das מָחֵא wird unrichtig von Theodot. und der Vulg. durch ἔτυπτεν und percutiebat übersetzen, der Parallelismus erfordert offenbar die Ableitung von חֲיָא, Aph. אַחֲאָה, am Leben erhalten, begnadigen; 1 Sam. 2, 6. 8, 2. u. a., nach einer contrahirten Form מָחֵא, für מַחְיֵא, der Syrer: ܡܰܚܶܐ. Gewöhnlich erklärt man diese Form für einen Syriasmus, wozu aber selbst die Contraktion nicht hätte verleiten sollen, da die anderweitigen Zusammenziehungen unsers Verbums im Chaldäischen (s. Winer, Gr. d. Chald., S. 58.) auch für unsern Fall eine passende Analogie und befriedigende Auskunft geben. Noch unrichtiger ist es aber, die masorethische Punktation hier, wie Bertholdt und noch Gesenius, Winer u. a. thun, willkürlich in מַחֵא umzuändern, da man vielmehr hier der hebraisirenden Schreibart des Daniel hätte eingedenk seyn sollen, woraus die recipirte Form hinreichendes Licht erhält. — Ueber שַׁוִּי, wofür das Keri שׁוּיוּ (als Nomen) corrigirt, vgl. z. 4, 13. Statt der gewöhnlichen Construktion שְׁוָה לְ hier die seltenere mit עֵם, wie im Syr. ܫܘܐ ܥܡ, Joh. 5, 18. Pesch. Statt der wilden Thiere überhaupt (4, 22.) stehen hier die

Digitized by Google

Waldesel (עַרְדִּיא), das Ideal der Wildheit und Unbändigkeit, 1 Mos. 16, 12. Hiob 39, 5.

V. 22. 23. Nun die spezielle Anwendung auf den König selbst. Die Götzen in ihrer Nichtigkeit darzustellen, war gerade jetzt das wichtigste (vgl. Ps. 105, 5—8. Apokal. 9, 20.), damit das an ihnen hängende und von ihnen schwer loszureißende Herz wenigstens dazu getrieben werde, einen Vergleich zwischen ihnen und Jehova anzustellen. Während jene nicht die geringste Empfindung, folglich auch keine Fürsorge für die Menschen haben, hat dieser den Lebenshauch in seiner Hand, und leitet alle Schicksale — die beste Vorbereitung auf die sogleich folgende Deutung der Schrift. Vgl. Jerem. 10, 23: „des Menschen Schicksal steht nicht in seiner Hand" (Targ.: לָא לְאֱנָשׁ אוֹרַחְהּ), Hiob 8, 13. Sprüchww. 3, 6. 16, 9.

V. 24—28. Diesen Gott hast du nicht geehrt, wie es sich gebührt; daher seine Strafe. בְּאֵדִין, da, sodann, zeigt die Zeitfolge an, die hier zugleich in dem Verhältnisse der Wirkung zur Ursache steht; wie אז, Ps. 40, 8. Jerem. 22, 5., wo es ebenfalls nicht geradezu durch deßhalb zu übersetzen ist, wie hier Theodot.: διὰ τοῦτο, Vulg.: iccirco. Passend der Syrer: ﬠﬤﬢ. — שְׁלִיחַ, ganz hebräische Formation; vgl. Michaelis, gr. Chald., p. 17. (Ewald, S. 253.).

Wir beginnen hier die Erklärung der räthselhaften Schrift zuerst mit einer Untersuchung über die grammatischen Formen derselben. In den Worten מְנָא und תְּקֵל giebt sich das erstere sogleich als ein Participium Peil zu erkennen, und ist daher passivisch aufzufassen; und darnach ist die des Sinnes und des folgenden וּפְרֵסִין wegen nothwendig als Participium zu fassende Form תְּקֵל (s. Winer, Gr. d. Chald., S. 34.) zu nehmen, wie häufig das Streben nach Gleichklang der Formen solche anomalische Bildungen hervorgerufen hat, s. z. 9, 24. Doch würden wir auch mit De Dieu es nach der Analogie der syrischen Form ﬠﬤﬢ für ﬠﬤﬢ activisch nehmen können, im unbestimmten Sinne: man wägt. Damit ist auch die Erklärung von פְּרֵס, V. 27., gegeben, woraus allerdings erhellt, daß absichtlich eine seltene, dunkele Form gewählt wurde. Das וּפְרֵסִין steht dann ebenfalls im passivischen Sinne: man theilt; vgl. 3, 4.:

Digitized by Google

אמרין, man sagt. Warum die Participialformen hier gebraucht seyen, ist deutlich, wenn man sich den Gebrauch derselben von einer Handlung, die „nicht im Allgemeinen bloß in die weite Zukunft versetzt wird — sondern die man schon fest im Begriff ist zu thun, so daß der Redende die baldige Zukunft von dem gegenwärtigen Augenblick an bestimmt" (Ewald, Gr. S. 534.), vergegenwärtigt. Also als relatives Futurum hier für die alsbald sich erfüllende Weissagung durchaus passend, und terminus technicus. — Auch hier müssen wir nunmehr eifrig protestiren gegen jede willkürliche Aenderung der masorethischen Punktation und andere Verunstaltungen des recipirten Textes, wie sie hier schon bei J. D. Michaelis und Bertholdt in reichem Maße zu finden sind. Ersterer liest: מְנֵא מְנֵא, der Zählende, d. i. Gott, hat gezählt; letzterer streicht das eine מנא aus keinem anderen Grunde, als weil Theodot. und die Vulg. es weglassen, und auch V. 26. die Wiederholung fehlt, da doch bei jenen Uebersetzern die Correktion, wozu die Gleichmachung dieser Worte mit den übrigen veranlaßte, sonnenklar ist; ja er ändert sogar aus gleichen Gründen ופרסין in פְּרֵס — ein glänzendes Zeugniß für seine unerhörte Willkür in der Feststellung des Textes durch Hülfe einer zu seiner Zeit nur zu sehr verbreiteten Afterkritik! — Genau mit dem masorethischen Texte stimmt der Syrer überein, die LXX. übersetzen ganz frei. Ganz unrichtig ist, wenn Berth. noch aus der Uebersetzung Theodot.'s und Hieronymus: μανη, θεκελ, φαρες — mane, thecel, phares, schließt, daß sie gelesen haben: מְנָא u. s. w., da die Uebertragung des Schwa durch a oder e bei ihnen gewöhnlich ist (s. Gesen., Gesch. d. hebr. Spr. u. Schr., S. 199.).

Nach dieser Feststellung bleibt uns zur Auslegung selbst noch folgendes zu bemerken übrig. Die Worte: es ist gezählt, מנא, werden in einem doppelten Sinne gefaßt, wie die Erläuterung sagt: es hat Gott dein Reich gezählt (מנה) und es zu Ende gebracht (השלמה). Die Redeweise ist also amphibolisch: das tiefe und bedeutsame Moment, welches man selbst dem Worte zuschrieb, machte ein allseitiges Ergreifen desselben, ein Auffassen des Sinnes im ganzen Umfange des Wortes, erforderlich, und dieses Pressen des Symbols, zusammenhängend mit der in ihm enthaltenen Fülle des Gedankens, das Streben, seine Bedeut-

Digitized by Google

samkeit nach allen Seiten hin zu erschließen, ist Lehrart des Alterthums. Wo oft nur Priesterbetrug gewittert worden ist, da wird man bei näherer Anschauung jenen Grund als die Quelle des Mysteridsen im alten Heidenthume erkennen. Auch die Schrift, so lange es mit ihrer Heiligkeit, als einem Worte Gottes, vereinbar ist, verschmäht nicht diese Ausdrucksweise, besonders wo das Verhältniß der Theokraten zu Heiden ein Eingehen auf den Ideenkreis der letzteren erfolgreich machen mußte. Wie lieblich begegnet uns nicht schon in der Deutung der Träume des Mundschenken und Oberbäckers Pharaos von Joseph jene amphibolische Redeweise, die hier gewiß nicht ohne Absicht gewählt ist, und nicht ohne Eindruck auf die Aegypter blieb, 1 Mos. 40, 13. 19. Daß das V. 25. doppelt gestellte מנא auf jene zwiefache Beziehung des Wortes hinweiset, ist mir nicht unwahrscheinlich; doch kann es auch eben so gut aus dem Nachdrucke, der auf dem Begriffe ruht, erklärt werden. „Damit wollte Dan. nur sagen, daß es auch nur einmal geschrieben so gut, wie die beiden anderen, einen zwiefachen Sinn enthalte, und sein Wiederholtseyn an der Wandschrift der Auslegung der letztern bloß zur Beglaubigung diene [1]." Daß das Verbum מנא beide Bedeutungen: zählen und vollenden, haben kann, und wirklich im Arabischen hat, ist von Kanne, a. a. O., gründlich nachgewiesen worden. — Die Amphibolie in תקל besteht in der Ableitung von תָּקַל, wägen, und קַלַּל, leicht, gering seyn (vgl. תַּקַל, 1 Mos. 16, 4. 5.).

Das Bild des Zählens und Wägens ist im Alterthume von der allwaltenden Macht der Vorsehung, und besonders bei dem Verhältnisse der Sündhaftigkeit, des Elends und der Vergänglichkeit zu Gottes im scharfen Gegensatze dazu stehender Majestät und Gerechtigkeit nicht selten. Vgl. im A. T. Hiob 31, 4. 6.: „zählte Gott) nicht alle meine Schritte?" — „er wäge mich nur auf gerechter Wage;" Ps. 26, 11.: „nichts sind die Menschensöhne, Täuschung die Sterblichen; auf der Wage stei-

1) Kanne, in s. Abh. üb. uns. St., in s. bibl. Untersuch. und Ausleg., Th. II, S. 210., die gerade hier einzelne, sehr treffende und brauchbare Bemerkungen enthält; wiewohl die von dem Vf. daraus gezogenen Folgerungen für einen — nicht in der Schrift selbst klar angegebenen, sondern durch eigene Vernunft und Kraft zu errathenden — Unterstnn in der heil. Schrift keineswegs die unsrigen sind.

Digitized by Google

gen sie empor, allzumal vor Nichtigkeit." Wer denkt nicht hier an die griechischen Ideen von Zeus νεμέστωρ und μοιραγέτης, der die Wagschaale in der Hand hält, das Leben und den Tod der Sterblichen zu bestimmen (Hom., Il. VIII, 69. XXII, 209., weßhalb die Wage am Himmel selbst δίκη, justitia, des Zeus und der Themis Tochter, heißt (Hygin, poet. Astron., 25.)? „Du missest stets am Maß der Sterblichen Leben ab" — sagt der Dichter Mesomedes in seinem Hymnus auf die Nemesis (Anthol. gr., II, p. 292. — nach Herders Uebers.). — Burder (bei Rosenmüller, A. u. N. Morgenl., IV, S. 353 ff.) bringt zur Erläuterung unsrer St. noch die bei den Indiern und Persern sich findende Sitte bei, wonach die Könige sich ein oder mehrere Male im Jahre wirklich im eigentlichen Sinne gegen Gold, Silber und andere Metalle aufwägen lassen, welches sodann unter die Armen vertheilt wird. Schade nur, daß wir über das Alter dieses Gebrauchs nichts bestimmtes wissen; sonst läßt sich bei einer solchen Anspielung in unsrer St. der verstärkte Effekt derselben nicht verkennen.

ופרסין. Est in illo Pharsin duplex significatio. Nam et abruptum significat, et ipsos Persas, qui abruperunt. Grotius. In voce פרסין ὑπαίνιξις occurrit, non enim dividendi solum significatum obtinet, sed et ad Persas, excidii Babylonici auctores alludit. Glassius (phil. sacr., pag. 1979.). Auch das syr. ܦܪܣ deutet schon Jakob von Edessa hier richtig durch ܦܪܨ. Daraus ist der Pluralis und der nachher statt desselben gebrauchte Singular hinreichend zu erklären. Zu beachten ist die ungemein genau historische Beziehung in den Worten, welche nur bei der Annahme der Echtheit unsers Buches sich hinreichend erklären läßt. Während auf der einen Seite durch das Hervorheben des Ausdrucks: פרסין, פרס offenbar das stärkste Gewicht auf die Perser gelegt wird, als dem besonders hervorstechenden Theile, deren Monarchie die Hauptmacht der vereinten medopersischen ausmachte, ist doch auf der andern hier, wie 6, 8. 12. 15., die zur Zeit Daniels gebräuchliche und nur damals allein erklärbare Bezeichnung, Meder und Perser, gewählt, so fern damals die Meder den wichtigern Theil, diese eine bloße Hülfsmacht ausmachten, so wie bei Jesaias (13, 17) und Jeremias (51, 11. 28.) nur die Me-

Digitized by Google

der als die Babylon zerstörende Macht genannt werden. Wie genau hierin die biblischen Urkunden sind, zeigt das B. Esther, wo immer Perser und Meder genannt werden, z. B. 1, 3., wie auch bei Xenoph., Cyrop. III, 1, 8.: *Περσῶν καὶ Μήδων ἡγεμόνες*. Wie wenig aber anderwärts, wie bei den Griechen, dieses Verhältniß beider Monarchien genau beachtet wurde, zeigt der Gebrauch des Namens Meder für Perser bei den Klassikern auch von der spätesten Zeit der persischen Oberherrschaft, und zwar aus einer ganz anderen Rücksicht, weil jene in ihren Sitten und Gewohnheiten einen Haupteinfluß (*ἀρχηγέται*) auf die Perser ausübten, wie Strabo, l. IX., angiebt, s. Vitringa, z. Jes. 13, 17.

V. 29. 30. Der König ertheilte nunmehr den Befehl, dem Daniel, von dessen Erhabenheit er einen mächtigen Eindruck durch die Begebenheit erhielt, die angebotenen Ehren darzureichen. Non mirum, si Balt. audiens tristia, solverit praemium, quod pollicitus est. Aut enim longo post tempore credidit ventura quae dixerat, aut dum Dei prophetam honorat, sperat se veniam consecuturum. Hieronymus. An der Ausführung desselben verhinderte ihn aber der plötzliche Tod, das schneller, als er es ahnte, über ihn hereinbrechende Gericht Gottes: mit wenigen Worten, von einer bekannten Begebenheit redend, sagt Dan. nur: das sey dieselbe Nacht gewesen, worin der König seinen Tod gefunden. Darüber, daß der König wirklich bei der Einnahme Babylons umkam, s. Vitringa, z. Jes. 14, 30., S. 574 ff. Gesenius, z. Jes., I, S. 449. und 468. Hengstenberg, Beitrr., S. 325 ff.

Capitel VI.

Die letzte Begebenheit, die uns aus dem Leben Daniels in unserm Buche erzählt wird, ist seine Ernennung zum Oberstatthalter in dem neuen Reiche der Meder nach Babylons Fall. Durch ein unwiderrufliches Edikt des Königs Darius, welches Feinde des Daniel erschlichen hatten, dreißig Tage hindurch alles von dem Könige, nichts von der Gottheit sich zu erbitten, wurde der Glaube des seinem Jehova getreuen Hebräers stark geprüft; er unterließ es nicht, im Gebete zu ihm zu verharren, und zog sich dadurch die Strafe, welche

Digitized by Google

dem Uebertreter des Ediktes gedrohet war, von Löwen zerrissen zu werden, zu. Wunderbar war die Errettung Daniels aus der Löwengrube, die selbst auf den König solchen Eindruck hervorbrachte, daß er ein Edikt, den Gott der Juden in Ehren zu halten, an seine Unterthanen ergehen ließ.

Da die Erwähnung des letzten medischen Königs unter dem Namen Darius hier zu manchen historischen Streitfragen und verschiedenen Annahmen Veranlassung gegeben hat, so schicken wir über denselben folgende einleitende Bemerkungen der Erklärung voraus.

Die ältere medische Geschichte bildet ein nicht minder mit Sagen und verworrenen Nachrichten durchwebtes Ganze, und leidet nicht minder an Unzuverlässigkeit und Dunkelheit, als die babylonische, ja jene tritt für uns noch mehr in den Hintergrund, da uns hier nur die immer einseitigen Nachrichten der Griechen geblieben sind, für deren genaue Kenntniß der älteren Meder schon die zu weite Entfernung ihrer Länder, nach dem eigenen Geständnisse des Thucydides (I, 22.), stets ein bedeutendes Hinderniß abgab, und einheimische, orientalische Quellen hier fast gänzlich fehlen. Die bedeutendsten unter den Schriftstellern des Abendlandes bleiben noch immer Aeschylus in seinen Persern, der, abgesehen von dem für die Geschichte mit Vorsicht zu benutzenden poetischen Gewande seiner Darstellung, auch schwerlich eine genaue, aus persischen Quellen geschöpfte Kenntniß der Geschichte besaß, wie Walther (s. Schütz, ad Aesch. Pers. exc. II.) meint, sondern der sein Wissen als Mitkämpfer in den Schlachten bei Marathon, Salamis und Platäa vielmehr auf mündliche Nachrichten durch Bekanntschaft mit Kriegsgefangenen gründete; Herodot, der wichtigste von allen, als eigener Augenzeuge und Beobachter, einheimische Traditionen in griechischem Gewande überliefernd, aber dürftig in seinen Berichten; Xenophon, eigenthümlich in seiner Darstellung, voll großer historischer Zuverlässigkeit, oft in wunderbarer Harmonie mit den Nachrichten der Bibel erzählend; Diodorus Siculus, älteren Griechen und dem Ctesias folgend (s. Heyne, de fontibus D. S., in den commentt. soc. reg. Gott. und in der ed. Bip. I, p. LXXXI ff.), aber nur die späteren Zeiten der persischen Oberherrschaft berücksichtigend. Wenig Ausbeute für unsern Gegenstand liefern auch die Fragmente des mehr mit der persischen Geschichte beschäftigten Ctesias (s. Bähr, z. Ctes., S. 35 ff.); nur wo die babylonische und medische Geschichte sich berührt (vergl. S. 2.), geben uns die chaldäischen Historiographen einige, jedoch mit vieler Vorsicht zu gebrauchende, Notizen.

Mit den vier Dynastien, die Herodot, I, 96 ff., als den er-

Digitized by Google

sten Anfangspunkt einer historischen Entwickelung des medischen Volkes mit historischer Bedeutsamkeit angiebt, den Regierungen des Dejoces, Phraortes, Cyaxares und Astyages, schließt bei ihm die Geschichte des medischen Volkes. Astyages ist ihm der letzte Beherrscher Mediens, dem Cyrus unterthänig, und bei ihm bis an sein Ende bleibend (I, 130.), ohne männliche Nachkommen zu hinterlassen (I, 109.). So abweichend von Herodot auch Ctesias das Ende der medischen Oberherrschaft erzählt, so kommt doch auch er darin mit diesem überein, daß Astyages die Reihe der medischen Regenten beschloß. Eine ganze Schaar von Schriftstellern reiht sich diesen Vorgängern an: Dionysius Hal., I, 1., berichtet: ἐπὶ τῆς τετάρτης κατελύσθη γενεᾶς (das med. Reich); Diodorus Sic., II, 34. Polyaen, strateg. VII, 7. Strabo, IX, S. 735. XV, S. 1662. Cas. Justin, I, 6. 16. 17. VII, 1. u. a.

Schon ältere Historiker und Theologen waren um die Vereinigung dieser einstimmigen Nachrichten mit denen unseres Buches eifrig besorgt, und die abweichendsten Ansichten wurden von den gelehrtesten unter ihnen vorgebracht. Um die abstrusen Meinungen einiger (wie Conring, advers. chronol. c. 13. Harenberg, II, S. 454 ff. u. a.), die Belschazar für Evilmerodach, und Darius sonach für seinen Nachfolger Neriglissor erklären, ganz zu übergehen, so tritt uns schon die Bemerkung des Theodoret (z. Pseudo-Daniel 14, 1.) entgegen, daß Astyages mit dem Darius unsers Buches identisch sey. Syncellus (chronogr., p. 232.) hielt den Darius, Nabonned und Astyages für identisch (*Ναβέννιδος ὁ τελευταῖος βασιλεὺς Μήδων, Ἀστυάγης παρ' αὐτοῖς λεγόμενος, ὁ αὐτὸς δὲ καὶ Δαρεῖος Ἀσσουήρου*), und Cedrenus, (chron., p. 142), wie das chron. Alexandr., folgen ihm; für Nabonned oder Belschazar erklärten unsern Darius Calvisius, Scaliger, Petavius, Buddeus u. a., für Astyages Marsham, Schütz u. a. Die erstere dieser Ansichten ist, wenn man nicht alle Glaubwürdigkeit unsers Buches, und der alten Geschichtschreiber überhaupt, aufgeben will, durchaus unstatthaft, auch jetzt allgemein zurückgewiesen.

Es fragt sich nunmehr, ob sich wirklich nach allen Nachrichten der Alten mit Astyages die medische Herrschaft schließt, oder ob diese nach demselben noch einen Regenten auf dem medischen Throne und als Beherrscher von Babylon kennen. Wir müssen hier zuvörderst einen Blick auf die Verhältnisse der Meder und Perser im allgemeinen vor Cyrus Alleinherrschaft werfen. Hier liegen zwei Hauptdivergenzen der alten Geschichtschreiber vor uns, deren Unvereinbarkeit schon auf den ersten Anblick erhellt. Nach dem einen Berichte er-

Digitized by Google

scheint der persische Stamm zuerst unter medischer Botmäßigkeit, ein kühner Achämenide empört sich und mit ihm die ganze Nation gegen seinen Großvater, den medischen König Astyages, macht der medischen Herrschaft überhaupt ein Ende, und stürzt nun die babylonischen und lydischen Monarchien. Dies in wenigen Zügen der Hauptinhalt der Ueberlieferungen des Herodot und Ctesias, welche schon Jahn, Archäologie, II, S. 221 ff., für offenbar erdichtete Fabeln erklärte, die aber noch neuerdings von Rosenmüller, Handb. d. Alterthumsk., I, 1, S. 320 ff., für wahre Geschichte feil geboten worden. Jahns Urtheil ist auch das unsrige, und nichts weniger als „ohne genügende Ursache" ausgesprochen, wie Ros. meint, dessen unkritisches Verfahren nach einem solchen Vorgänger härter gerügt zu werden verdient, während er sonst durch die gewöhnliche und vorherrschende Darstellung dieser Begebenheiten in neueren Geschichtsbüchern einige Entschuldigung finden könnte. Scharf gegenüber steht jenen Berichten der des Xenophon. Selbstständig, unter eigenen Königen stehen hier von vorn herein die Perser den Medern gegenüber, doch im freundschaftlichen, verwandtschaftlichen Verhältnisse; geschieden durch Sitte und Gewohnheit, nur vereinigt durch gemeinschaftliches Interesse gegen Vorderasiens mächtige Dynastien. Astyages stirbt als Beherrscher Mediens (Cyr., I, 5, 2.), und sein Sohn Cyaxares tritt verbunden mit den Persern den Babyloniern feindlich gegenüber, zerstört ihre Monarchie, und überläßt später dem Cyrus freiwillig Medien. — Wir stellen nunmehr den Vertheidigern der zuerst erwähnten Nachrichten folgende Punkte zur sorglichen Prüfung anheim: 1) Für eine frühere Selbstständigkeit der Perser spricht alles, was aus der Zeit vor Cyrus uns von ihnen bekannt ist. Das rauhe, tapfere Berg- und Nomadenvolk erscheint seinem Charakter getreu bis auf Cyrus. Roh, sinnlich und mehr wilden Horden als einem civilisirten Volke gleich, erscheint es bei Herodot selbst (vergl. z. B. I, 126.). Ganz ausgeartet waren aber zu derselben Zeit schon Mediens Sitten, ja aus Herodots eigner Schilderung läßt sich der stufenmäßige Gang ihrer Verderbtheit, ihres Reichthums und Luxus, genau verfolgen. So unwahrscheinlich daher auch auf der einen Seite die Bezwingung der Perser durch sie ist, wie vielmehr die Perser eher den Scythen, wie sie bei Herodot, I, 105., geschildert werden, ihrem Verhältnisse zu dem übrigen Asien nach gleichen mußten, so undenkbar ist auch auf der anderen das gänzliche Freibleiben derselben von der medischen Ueppigkeit bis zu ihrer Vereinigung mit diesen zu einem Volke. Denn es ist Prinzip der despotischen Staaten des Orients durch Ueppigkeit die Kraft der besiegten Völker zu

Digitized by Google

lähmen, und wie kurze Zeit erhielten sich nicht auch später die Perser frei von dieser Ansteckung, sie, jetzt die Sieger, damals aber die (angeblich) Besiegten! — 2) Die Züge der alten Völker gehen durchgängig von Osten nach Westen: nach Westen war auch der beständige Eroberungsgeist der Meder gerichtet. Mit Assyrien und Lydien sahen wir die alten Meder in Krieg verwickelt; wie Nabopolassar einst mit Medien ein Bündniß schloß, um dem westlichen Asien die Spitze zu bieten (S. 2.), so wahrscheinlich ist dies auch von den Medern in Bezug auf die Perser, die als treue Bundesgenossen und Hülfstruppen ihnen ungleich nützlicher seyn mußten, denn als ein besiegtes Volk, durch dessen Bezwingung überdies so wenig Gewinn zu erlangen war. Dazu kommt, daß die Behandlung der Meder von Cyrus offenbar der der Perser gleich war, während die nachfolgenden Herrscher sie gleich den übrigen besiegten Nationen demüthigten; s. Schlosser, universalhist. Uebers. d. alten Gesch., I, S. 249. 3) Die Geschichten des Herodot von der Empörung des Cyrus sind, wie alle seine Nachrichten, von ihm mit einem solchen mythischen Gewande bekleidet, daß ihre Glaubwürdigkeit dadurch nicht wenig gemindert wird; sie stehen ferner mit den Nachrichten des Ctesias in großem Widerspruch (vgl. Cirbied und Martin, recherches nouv. sur l'hist. anc., c. 6. p. 64 ff. Bähr, z. Ctes., S. 40 ff.), und geben sich, mit diesen verglichen, als mannigfach ausgeschmückte Sagen zu erkennen; sodann stimmen seine Berichte durchaus nicht mit dem Charakter des Cyrus, wie er nicht nur bei Xenophon, sondern auch in der Bibel dargestellt wird, Jahn, a. a. O. S. 221.; endlich zeigt sich in ihnen deutlich der Zweck ihrer Erfindung: die Verherrlichung des gefeierten Bezwingers Asiens; er muß die medische Herrschaft selbst stürzen, sich zum Stifter und Anfänger der persischen Monarchie aufwerfen, allein Babylonien unterjochen u. s. w.

Nach diesen Vorerinnerungen müssen wir nun gleich von vorn herein der Nachricht des Xenophon, daß Babylon bei seinem Untergange in die Hände der Meder und ihrer Dynastie gerieth, den Vorzug geben vor der des Herodot, daß Cyrus der alleinige Herr desselben war. Als damaligen König von Medien nennt nun Xenophon Cyaxares II., und liefert uns von ihm ein genaues, sehr anschauliches, zu dem Charakter eines medischen Großen höchst passendes Bild. Schon zu dem Jüngling Cyrus, dessen Talente und geistiges, wie körperliches Uebergewicht anerkennend, sagt er: „du scheinst schon jetzt unser König zu seyn" (I, 4, 9.), seine Feigheit bewährt sich schon bei den Lebzeiten seines Vaters Astyages (I, 4, 22.). Auch als König setzt er sein hauptsächliches Vertrauen auf die Unterstützung

Digitized by Google

Persiens (I, 5, 4.), und zeigt eben so viel Feigheit (II, 1, 7. 8. IV, 1, 13. VI, 3, 2.) als Unbesonnenheit, und schnell aufbrausenden Zorn (III, 3, 29. IV, 5, 8.), ist dann aber auch nicht ohne weiche, selbst in Thränen übergehende Gemüthsart (V, 5, 10.). In seinem Privatleben erscheint er als üppigen Prunk, eitele Kleiderpracht liebend (II, 4, 5.), dem Trunke ergeben (IV, 5, 8.), wie der Schwelgerei (V, 5, 37 ff.), und ein eifriger Weiberfreund (IV, 5, 51 ff.). Mit dieser Charakteristik, aus welcher zugleich erhellt, daß Eichhorn die Geschichte nicht eben genau berücksichtigte, oder berücksichtigen wollte, wenn er (Einl., IV, S. 501.) sagt, daß die Geschichte diesem Könige Verstand und Geist (sic!) beilege, stimmt unser Buch sehr genau rücksichtlich des Darius überein. Auch dieser wird von seinen Ministern besonders geleitet (V. 8.); auch er erkennt das Vorzügliche und Erhabene in Daniels Benehmen und Charakter willig an, so weit es auf seinem Standpunkte möglich war (V. 17.); er betrübt sich sehr über den Verlust des treuen und geliebten Dieners (V. 15.), und nimmt große persönliche Theilnahme an ihm (V. 20. 21.); er wird ferner als einem weichlichen und üppigen Leben ergeben geschildert (V. 16. u. das. d. Anmk.); er entbrennt von heftigem Zorne, als er die Reinheit Daniels und die Schlechtigkeit seiner übrigen Beamten gewahrt, und er läßt sie augenblicklich, nebst Weibern und Kindern, hinrichten (V. 25.), hoch erfreut über die Unschuld Daniels (V. 24.), giebt er ihm selbst öffentliche, glänzende Genugthuung (V. 26.). Dieses Sichberühren der Extreme ist der Hauptzug, der durch beide Darstellungen hindurch geht, und der auf zwei so verschiedene Fälle und Lagen angewandt, schwer zu erklären ist, wenn beide Schriftsteller selbst erfundene Zeichnungen uns vorführten, noch dazu zwei so gar verschiedene Individuen, wie ein echter Grieche und ein Jude der makkabäischen Zeit, deren Objektivität der Darstellung wegen des bei beiden gleich vorherrschenden Mangels an Anschauung einer ihren Blicken längst entzogenen Zeit und Verhältnisse ein fast unmögliches und beispielloses Faktum wäre.

Dazu kommen noch mehrere Umstände, die uns auf die Identität beider Könige schließen lassen. a) Nach Dan. 6, 1. ist Darius in einem Alter von 62 Jahren, hoch für einen durch Ueppigkeit und Ausschweifung entarteten Menschen. Dasselbe bestätigt sich aus Xenophons Bericht, wornach Cyaxares, nach der Einnahme Babylons dem Cyrus seine Tochter und als deren Mitgift ganz Medien übergiebt, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß er keinen männlichen Erben, aus echter Ehe erzeugt, hinterlasse — Umstände, die nur auf ein vorgerücktes Alter schließen lassen (VIII, 5, 19.). b) Nach

Digitized by Google

Dan. 6, 28. gelangte Daniel unter der Regierung des Darius und Cyrus zu hohen Würden — eine Stelle, aus welcher die Einheit beider Regierungen, das gegenseitige enge Verhältniß, in welchem sie standen, erhellt. Denn, daß sonst bei dem Wechsel der Dynastien und zumal nach der Besiegung des einen Volkes, die in demselben bestehenden Regierungs-Verhältnisse durchaus modificirt werden, und sich der Willkür des Siegers ganz und gar fügen müssen, ist aus der Geschichte des alten Orients hinreichend bekannt (vgl. 5, 30. mit 6, 1.). Hier aber ist eine Wiederaufnahme der alten bestehenden Einrichtungen, eine Fortsetzung des unter der medischen Herrschaft Bestehenden von Seiten der Perser offenbar angedeutet (vergl. auch C. 10.). Auch dies ist nur mit der ganzen Erzählung des Xenophon vom Verhältnisse beider Dynastien zu einander vereinbar.

Es bleibt nur noch übrig eine Angabe unseres Buches (6, 1—4.), daß das Reich unter Darius in 120 Satrapien vertheilt, und über diese 3 Oberstatthalter (סרכין, s. z. V. 3.) gesetzt worden seyen, über welche der König noch Daniel als Oberaufseher zu stellen projektirte, historisch zu rechtfertigen. Diese mannigfach falsch aufgefaßte Notiz ist nicht ohne bedeutende Wichtigkeit für die Glaubwürdigkeit unsrer Erzählung, und läßt sich aus den Verhältnissen jener Zeit genau entwickeln. Es ist unläugbar, daß auch bei den Medern eine Satrapenregierung bestand, und aus Herodot hat Heeren (Ideen, I, 1, S. 170.) die gewiß begründete Combination gezogen, daß wegen des vorherrschenden Prinzipes einer Rangordnung der Völker (Herod., I. 134.) jeder Satrap die Tribute von seinem Nachbar eintreiben, und die nächsten an Medien den Ertrag des Ganzen dem Könige überliefern mußten. Hier haben wir die drei Oberstatthalter unseres Buches, und für die genaue historische Angabe läßt sich der Beweis aus der folgenden Geschichte evident führen. Cyrus, der Erweiterer der medopersischen Monarchie, der Begründer der persischen Satrapenregierung, errichtete nach Xenophon sechs Satrapien, und sehen wir auf das Verhältniß dieser Einrichtung zu unserm Buche, so dürfen wir nicht anstehen, darunter ebenfalls Oberstatthalter zu denken, deren Zahl dann in einem ganz congruenten Verhältnisse zu der unsrigen steht. Denn es ist gewiß nicht vorsichtig genug, mit Bertholdt, Comm., S. 363. und Hengstenberg, Beitrr., S. 329., diese Satrapen des Cyrus für die 120 Statthalter unseres Buches zu erklären. Denn wie ist hier nur im mindesten ein passendes Verhältniß der Zahlangaben aufzufinden? Und doch beschreibt Xenophon so genau jede Provinz und ihren Satrapen,

Digitized by Google

indem er beide selbst namentlich aufführet! Warum soll nicht auch hier Xenophon von Cyrus getreu historisch berichten, und seinem Helden zu Gefallen ihm eine That angedichtet haben, die mit nicht minderer Wahrscheinlichkeit ihm zugeschrieben werden kann, als seinem Vorgänger? Jedenfalls ist es viel gerathener, jedem Schriftsteller das Seine zu lassen, und, so lange noch Combination möglich und passend ist, diesen sichern Weg einzuschlagen. Noch weiter steigt diese Zahl der Oberstatthalter unter Darius Hystaspis, welcher nach Herodot zwanzig derselben in der an Umfang immer mehr zunehmenden Monarchie anstellte (III, 89 ff., u. dazu Heeren, S. 173 ff.) [1]). Damit stimmt auch das Buch Esther, c. 1., genau überein, wenn es zur Zeit des Xerxes 127 Provinzen nennt, wobei es aber ebenfalls sehr wohl (1, 3.) die פַּרְתְּמִים und die שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת, die Ober- und Unterstatthalter, unterscheidet.

Nach dieser Erörterung kann es nun nicht mehr zweifelhaft seyn, daß Cyaxares bei Xenophon und Darius bei Daniel dieselbe Person sey, und daß beider Erzählung sich gegenseitig aufs schönste erläutere. Zu dieser Annahme bekannten sich deßhalb auch die meisten und geschätztesten Forscher der Geschichte und Ausleger. Schon Josephus (Antiqq., X, 11, 4.) trägt sie vor, er nennt den Darius einen Sohn des Astyages, und sagt, daß er bei den Griechen unter einem andern Namen bekannt sey; Hieronymus folgt ihm, und unter den Neueren verdienen besonders Erwähnung: Venema, hist. eccl., II, p. 309. L'Empereur, p. 113 ff. Vitringa, obss. sacr., II, p. 307. Offerhaus, spicileg. hist. chron., II, 5, §. 43. p. 265 ff. Beck, Weltgesch., I, S. 640 ff., 2te Ausg. Prideaux, I, S. 109 ff., deutsche Ausg. Jahn, Archäolog., II, 1, S. 219. Bertholdt, S. 850 ff. Hengstenberg, Beitrr., S. 50 ff. 327 ff.

Seine Existenz und Beherrschung Babylons läßt sich nun noch anderweitig durch folgende Zeugnisse darthun:

1)

1) Nicht so unvereinbar, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte, ist dies mit dem Berichte Platos (de legg., III, p. 695. C.) von Darius Hystaspis: ἐλθὼν δ' εἰς τὴν ἀρχὴν καὶ λαβὼν αὐτὴν ἕβδομος, διείλετο ἑπτὰ μέρη τεμόμενος, denn Plato wollte nur besonders die Dankbarkeit des Darius gegen die ihn zum Könige erhebenden Großen darstellen, und die Zahl dieser verleitete ihn zu seiner Angabe, wobei auch nicht die polemische Tendenz gegen Xenophon, und das Streben, des Cyrus Ruhm so viel als möglich zu verkleinern, übersehen werden darf. Nur das Vornehmen einer neuen Satrapien-Eintheilung durch Darius Hyst. ist das einzige historische Element in dieser Darstellung; vgl. auch epist. l. VII, p. 332. A.

Digitized by Google

1) Das chronicon Euseb. Arm., I, pag. 61., ed. Aucher: Darius rex de regione depulit aliquantulum (den letzten König von Babylon), nennt in einem Fragmente aus Abydenus geradezu den Namen unseres Königs als Bezwingers von Babylon; s. Hengstenberg, S. 50. [1]).

2) Abydenus, bei Euseb. praepar. Evang., IX, 14., läßt in der Weissagung, die er dem Nebukadnezar in den Mund legt, diesen sagen: οὗ (des Cyrus) δὴ συναίτιος ἔσαι Μήδης, τὸ Ἀσσυρίων ἄχημα, d. h. Theilnehmer an dem Untergange Babylons wird ein medischer König seyn (das ἄχημα Ἀσσ. bezieht sich auf das zur Zeit Nebukadnezars bestehende freundschaftliche Verhältniß beider Völker). Daß hier nicht von bloßen Hülfstruppen der Perser die Rede ist, erhellt aus dem Μήδης, entgegengesetzt dem Πέρσης im Vorigen.

3) Nicht unbedeutend ist endlich auch eine Stelle des Aeschylus, Pers., V. 756 ff., für unsern Zweck. Hier wird die Bezwingung von ganz Asien durch die persische Obergewalt gepriesen, und dann gesagt: Μῆδος γὰρ ἦν ὁ πρῶτος ἡγεμὼν κρατοῦ, Ἄλλος δ' ἐκείνου παῖς τόδ' ἔργον ἤνυσε, φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν οἰακοκρόφουν. Τρίτος δ' ἀπ' αὐτοῦ Κῦρος u. s. w. Der Schriftsteller nennt in dem Folgenden sogleich Lydien, Phrygien und Jonien als bezwungen vom Cyrus, übergeht aber Babylon, die wichtigste Besitzung der persischen Monarchie. Es ist daher nichts wahrscheinlicher, als daß er die Bezwingung dieses den beiden vorhergehenden Königen zuschrieb, von denen unter Astyages, dem πρῶτος ἡγεμὼν κρατοῦ, der Anfang der Unternehmung gegen Babylon gemacht, unter Cyaxares aber dies Werk vollendet wurde (τόδ' ἔργον ἤνυσε). Es ist aber wohl zu beachten, daß im Vorigen von den Persern die Rede war, und der Schriftsteller hier also diese zuerst als Hülfstruppen der Meder nennt, und dann als selbstständig unter Cyrus; so wie, daß er zugleich auf die Ahnen des Cyr., die mit Ruhm bedeckten, Rücksicht nimmt. Vitringa hat zwar (obss. sacr., II, p. 278 ff.) unsre St. vom Phraortes und Cyaxares I. zu erklären gesucht, und darnach hält auch Hengstenb. (Beitrr., S. 328.) ihren Sinn für zweifelhaft. Allein Vitringa ward hier in seinem polemischen Eifer gegen Marsham offenbar zu weit geführt. Durch den von ihm angegebenen Sinn wird die ganze Tendenz der Stelle, den Thron von

1) Bei dieser Gelegenheit macht auch derselbe Gelehrte die Entstehung des Namen Dariken von unserm Darius, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, Darius Hystaspis, sehr wahrscheinlich.

Digitized by Google

Susa zu verherrlichen (τόδ' ἄςυ Σούσων ἐξεκείνωσεν πεσὸν, Ἐξ οὗτε τιμὴν Ζεὺς ἄναξ τήνδ' ὤπασεν, Ἓν' ἄνδρ' ἁπάσης Ἀσίδος μηλοτρόφου Ταγεῖν), verkannt, Babyl.'s Bezwingung ganz übergangen, und Cyrus als der dritte vom Phraortes abstammende Sproß aufgeführt. Vitringas Behauptung, Astyages und Cyaxares seyen ihrer Unberühmtheit wegen ausgelassen, ist eine ganz eitle Ausrede; denn der Dichter will eben genau genealogisch zu Werke gehen, und übergeht deßhalb im Folgenden weder den Cambyses, noch den Pseudo-Smerdes, den er selbst eine αἰσχύνη πάτρᾳ Θρόνοισί τ' ἀρχαίοισι nennt, und setzt an unsrer Stelle das παῖς und die Aufzählung: πρῶτος — ἄλλος — τρίτος gewiß nicht umsonst. Außerdem ist ja immer zu beachten, daß die älteren medischen Regenten nur Medien als Staat constituirten, und was es mit ihren anderweitigen Eroberungen, die Herodot so abentheuerlich erzählt, auf sich hat, zeigt theils die selbst bei Herod. folgende Beschreibung ihres Umfanges, theils und besonders aber die des Xenophon. Nur, wenn wir des letztern Darstellung genau auf die Stelle des Aeschylus anwenden, wird diese in ihrem rechten Lichte erscheinen.

Es bleibt noch übrig, auf die Verschiedenheit der Namen unseres Buches und derer bei Xenophon Rücksicht zu nehmen. Bei letzterem ist Astyages der Vater, Cyaxares der Sohn, in unserm Buche heißt der Vater Achaschverosch (9, 1.), der Sohn Darius. Allein diese Differenz hat gar nichts befremdendes, und wird keinen besonnenen Geschichtsforscher zu der Behauptung Beers (richtige Vereinigung der Regierungsjahre u. s. w., S. 22 ff.) verleiten, daß hier Darius Hystaspis zu verstehen sey, oder zu der Berth.'s und seiner Nachtreter (Bleek, De Wette, Rosenmüller), daß unser Verfasser Cyaxares und Darius Hyst. verwechselt habe, wobei man gar nicht einsieht, was ihn gerade zu dieser höchst seltsamen Vertauschung verleitete. Daß sich ähnliche Beispiele der Divergenzen der hebräischen und griechischen Schriftsteller finden, ist hinreichend bekannt; wie z. B. Pseudo-Smerdes im Buche Esra Artachschasta heißt, und erklärt sich daraus, daß diese Benennungen nur Ehrentitel und Prädikate der morgenländischen Regenten waren. Schon Clericus (z. Esra 4, 6.) bemerkt hierüber: „quod si quis quaerat, cur nomina tam diversa imposita sint uni viro, nihil est, quod respondeamus, nisi duo nomina regibus Persarum interdum imposita esse, quorum alterum quidem innotuerit Judaeis, alterum vero Graecis, qui facilius etiam in ignota Persica lingua falli potuerunt, quam Judaei, linguarum Orientalium peritiores. Ein ganz ähnliches Faktum mit dem gegenwärtigen haben wir darin,

Digitized by Google

daß Cyaxares I. bei den Griechen, im Zendaveſta Guſtaſp genannt, von den ſpätern Perſern mit Darius Hyſtaſpis verwechſelt wurde; ſ. die Schrift: Dſemſchid, Feridun, Guſtaſp und Zoroaſter, oder über die zwei erſten Cap. des Vendidad, von Ed. Hölty, mit einer Vorr. v. Heeren; Hannover, 1829. Dazu kommt noch der Umſtand, daß die perſiſchen Könige beim Regierungsantritt gewöhnlich ihren Namen änderten, und daraus dann die Verſchiedenheit ihrer Benennungen leicht zu erklären iſt. So hieß Cyrus vor ſeinem Regierungsantritt Agradates (Strabo, XV, 3. p. 1060.), Artaxerxes Mnemon nannte ſich Arſikas (Plutarch, Artax., p. 1012.), Darius Nothus nach Cteſias Ἄχος oder Ὄχος; vgl. Briſſonius, de reg. Pers. princ., I, 13, p. 15. Koopmans, de Sardanapalo, p. 27. Bähr, in Creuzer meletemm. III, p. 51. — Für nicht begründet halte ich aber die Meinung Hengſtenbergs (Beitrr., S. 57.), daß Xenophon hier die Namen des Vaters und Sohnes verwechſelt habe, da Cyaxares und Aſtyages identiſch ſeyen. Denn der Name Aſtyages lautete nach Cteſias bei Diodor. Sic. II, 34, im Perſiſchen Ἀσπάδας, und derſelbe Schriftſteller bemerkt hier ausdrücklich: τὸν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Ἀξυάγην καλούμενον, wie denn Cteſias auch ſelbſt bei Photius, cod. LXXII, p. 107., ihn Ἀξυϊγᾶν ſchreibt, und der Name hängt alſo mit dem perſiſchen Aſp, Pferd, und Pad, Haupt, princeps zuſammen, auch in Aſtabede (vgl. Aſſemani, bibl. Orient., I, p. 277.) und Ἀσπέτιος bei den Griech. übergehend; ſ. Kleucker, Zendaveſta, Th. II, S. 92. Lorsbach, Archiv f. morgenl. Liter., II, S. 262 ff.; vgl. אַסְפְּתָא, Eſth. 9, 7. Cyaxares aber iſt identiſch mit Xerxes und Achaſchveroſch welches aus der urſprünglichen Schreibung des Namens im Perſiſchen erhellt; ſ. Geſenius, thes., p. 75.

V. 1. Die der Geſchichte ganz unkundigen Alexandriner ändern hier: καὶ Ἀρταξέρξης ὁ τῶν Μήδων παρέλαβεν τὴν βασιλείαν καὶ Δαρεῖος πλήρης τῶν ἡμερῶν καὶ ἔνδοξος ἐν γήρει. Der römiſche Herausgeber wollte leſen: ὁ καὶ Δαρεῖος; Segaar hält die Worte κ. Δαρ. für erklärende Gloſſe eines Abſchreibers. Allein beides iſt gleich willkürlich: der confuſe Ueberſetzer dachte ſich wahrſcheinlich als den Vater des Artaxerxes den Darius, und die Sache mithin ſo, daß er ihm, dem altersſchwachen Artaxerxes, die Regierung abgenommen habe. Die Prädikate des Darius: πλήρης u. a., ſind, wie ſchon Michaelis (or. Bibl., IV, S. 20.) bemerkt, wahrſcheinlich corrupte

Digitized by Google

Erklärung des כבר שנין, magnus dierum. „Auch dies litt noch eine doppelte Erklärung, entweder: sehr bejahrt, oder: im Alter geehrt; beide setzten sie in ihre Uebersetzung." — Das מדיא ist nicht epitheton perpetuum, sondern zu dem Ende hinzugesetzt, um den Dynastieenwechsel hervorzuheben; vergl. V. 29. Esra 5, 12. 13. Aehnliches im Griech. s. bei Wesseling, z. Herodot I, 2. IV, 197. Fischer u. Zeune, z. Xenophon, Cyr. I, 1.

V. 2. 3. Auch hier verändern die LXX.: *σατράπας ἑκατὸν εἴκοσι ἑπτὰ.* Hieronymus berichtet (z. V. 4.) zwar, daß die LXX. satrapae centum viginti hätten, aber entweder nach einer andern Lesart, oder aus Versehen. Noch verschiedenartiger Josephus (Antiqq., X, 13.): *τῶν τριῶν γὰρ σατραπῶν ἦν, οὓς ἐπὶ τῶν ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων σατραπείων κατέςησε· τοσούτοις γὰρ ἐποίησε Δαρεῖος.* Die Emendation des Alexandriners floß wahrscheinlich aus Esther 1, 1., die des Josephus aus einer Combination mit den Tagen des Jahres, welche Eintheilung, nebst ähnlichen astronomischen, einer Menge Staatseinrichtungen des Orients, und der Perser insonders, zum Grunde liegt. — ועלא מנהון, das hebr. לְמַעֲלָה מִן; vgl. 1 Mos. 22, 9. 5 Mos. 28, 43. Onk. Ps. 50, 4. Targ. Man kann entweder הקים aus dem Vorigen ergänzen, oder auch übersetzen: über ihnen waren, standen drei. Diese drei Oberstatthalter hatten das Geschäft, die übrigen zur Ablegung der Rechnungen anzuhalten; diese standen also, da ihr Hauptgeschäft in Bezug auf den König die Eintreibung des Tributs ausmachte, unter ihrer Controlle. יהב טעם, rationem reddere; der Syrer treffend: ܝܗܒܝܢ ܠܗܘܢ ܚܘܫܒܢܐ, vgl. Luc. 16, 2. Pesch.: ܗܒ ܠܝ ܚܘܫܒܢܐ, „gieb mir Rechenschaft"; Hebr. 13, 17. טַעַם, als eigentlicher terminus technicus in juridischen Angelegenheiten; ähnlich wie ܢܬܠ ܒܛܝܟܘܬܐ, Rechenschaft ablegen, Matth. 12, 36. Pesch. Jene Beamten führten demgemäß den Titel: סָרְכִין, in den Targumim gleich dem hebräisch. שׁוֹטְרִים, 2 Mos. 5, 6. 5 Mos. 1, 15. 20, 5. 29, 10. Sprüchww. 6, 7., hier verschiedenartig von den alten Ueberss. ausgedrückt: Theodot.: *τακτικοί*, der Syrer: ܡܠܝܛܝܢ, Symmachus: *ἄρχοντες*, Aquila: *συνεκτικοί* (socii, vgl. das syr. ܣܪܟ, adhaesit,

Digitized by Google

und das arab. شَرِكَ, socius fuit.), Vers. Ven.: ἐπιςάται, Vulg: principes. Der Begriff des Wortes scheint allerdings ein allgemeiner: Aufseher, Vorsteher gewesen zu seyn, und verwandt mit סָרְבָּן vom Mordechai, Esth. 8, 2. Targ., vom Joseph, 1 Mos. 41, 41. Jon. Die Etymologie ist streitig: Gesenius nimmt סַר = שַׂר, Oberster, mit der persischen Servilendung ה; v. Bohlen (symb., p. 26.) vergleicht das persische: سرکاہ, princeps dignitatis et officii, Rosenmüller (Alterthumsk., I, 1, S. 383.) denkt an das pers.: سرکار, Oberaufseher. — ומלחא מא לחוא מק. Theodot.: ὅπως ὁ βασιλεὺς μὴ ἐνοχλῆται, die Vulg.: et rex non sustineret molestiam. Der Syrer: ܘܡܠܟܐ ܠܐ ܢܬܚܫܚ ܒܗ ܒܫܘܠܛܢܘܬܐ, „der König besaß keine Gewandheit" (ܚܫܚ, peritus, exercitatus, vgl. Assemani, bibl. Or., III, 2. p. 44.: ܐܢܫܐ ܚܫܚܐ, erfahrene Männer), welches Ephraem so erklärt: ܘܡܠܟܐ ܠܐ ܢܬܚܫܚ ܒܗ ܒܫܘܠܛܢܘܬܐ ܕܠܐ ܢܬܚܫܚ ܒܗ ܡܢ ܫܘܠܛܢܘܬܐ. Sämmtliche Erklärungen sind den Worten und dem Zusammenhange gleich unangemessen. נֵזֶק bedeutet im Chald. beständig schaden, einen Verlust zufügen oder erleiden, und dann als eigentlicher Ausdruck für die Verletzung der königlichen Kasse; Esra 4, 13. 15., vgl. Esth. 7, 4. Targ. Demgemäß erklärt man auch hier passend: damit der König keinen Abbruch (Verlust an seinen Einkünften) erleide, durch Unterschlagung oder Fahrlässigkeit. Treffend die vers. Ven.: ὁ τε βασιλεὺς οὐκ εἴη ἐπηρεαζόμενος.

V. 4. 5. Daniel zeichnete sich auch in diesem neuen Amte aus durch den göttlichen, ihm werdenden Beistand, und die ihm verliehene Einsicht (רוּחַ יתירא, vgl. 5, 11. 12. 14. Non sibi, sed Deo ipsi, hujus muneris datori, laudem tribuit, ut David Ps. 119, 98. 99. 100. Ch. B. Michaelis.), und dies wurde die Veranlassung, zumal bei dem Vorhaben des Königs, ihn noch höher zu stellen, daß sich der Neid seiner Collegen gegen ihn verschwor. — עשית לחקמותה. Theodot.: κατέςησεν. Die LXX. richtig: ἐβουλεύσατο καταςῆναι. עשׁת, auf etwas sinnen, etwas ersinnen, davon עֶשְׁתּוֹנוֹת, Vorstellungen,

Digitized by Google

Hiob 12, 5.; עָשָׁת, ein Kunstwerk, Hohesl. 5, 14. — עִלָּה, eine Gelegenheit, nach dem syr. ܥܠܬܐ, dem arab. علة. Besser hier wohl im üblen Sinne: Vorwand, scheinbare Ursache; vgl. Matth. 23, 13. Pesch., Michaelis, syr. Chrestom., S. 101. Z. 16.: ܥܠܬܐ ܩܛܡ ܠܗ, „er entschuldigte sich mit Krankheit, schützte sie vor;" Barhebräus, chron., p. 480. Z. 1.: ܒܥܠܬܐ ܗܕܐ ܣܓܝܐ ܡܢ ܥܡܡܐ ܐܬܒ, „unter diesem Vorwande kamen viele um." Diesen Vorwand, den Daniel zu stürzen, suchten sie darin zu finden, daß sie gerade den Punkt, worauf die Vorliebe und das Vertrauen des Königs sich am meisten stützte, verdächtigten, die Besorgung seines Amtes, welches ihnen aber wegen der unerschütterlichen treuen Pflichterfüllung des letzteren nicht gelingen konnte. מצד מלכותא umschreibt treffend Jos. Jachiades: בהנהג המלכות, in der Verwaltung der Regierung. Ganz unrichtig ist Bertholdts Annahme, statt עִלָּה zu lesen: עָוְלָה = עָוֶל, ܥܘܠܐ, Verbrechen, eine glossenartige Erleichterung der schwereren Lesart.

V. 6. 7. Die Beobachtung des Diensteifers Daniels mußte natürlich auch die Wahrnehmung seiner Gewissenhaftigkeit in religiöser Hinsicht herbeiführen. Dieser Umstand leitete dann von selbst auf den Gedanken, daß ein Conflikt der strengen Erfüllung beider Pflichten von Seiten eines Hebräers in einem heidnischen Staate nothwendige Folge seyn müsse, oder doch wenigstens auf leichte Weise herbeizuführen sey. „Da die Statthalter in den Provinzen, nach V. 1., wohnen mußten, so scheinen sie den Sturm auf Daniel zur Zeit gemacht zu haben, da sie nach Babel gekommen waren, um die jährliche Rechnung über die Verwaltung ihrer Provinzen dem Rathe der drei Oberaufseher vorzulegen." Dereser. Es versammelte sich also der ganze Staatsrath, und begab sich in corpore zum Könige. אִרְגִּישׁ, eigentlich: Geräusch, Lärm verursachen, dann von jedem mit Geräusch verbundenen, Zusammentreten, oder sich Hinbegeben nach einem bestimmten Orte; vergl. Ruth 1, 19. Targ. וְאִרְגִּישׁוּ כָּל־יִחְבֵי קַרְתָּא עֲלַוְהִי, „es liefen zusammen alle Einwohner zu ihnen hin," von Berathschlagungen insonders Ps. 2, 1. Vergl. Homer, Il. II, 87 ff. Der Syrer daher geradezu: ܣܒܘ ܟܠܗ ܥܡܐ.

Digitized by Google

V. 8. Der ganze Staatsrath trägt dem Könige sein Anliegen vor, ein Edikt bekannt zu machen. קְיָם, statutum, decretum; vergl. Esth. 9, 27. gleich דת, oder טעם, syrisch: ܟܣܝܢܐ ܕܡܠܟܐ, z. B. Barhebr., S. 522. Das Edikt sollte aber nicht bloß positiv seyn, sondern auch ein Verbot (אֶסַר) enthalten. Letzteres Wort steht, wie 4 Mos. 30, 6. 8. deutlich zeigt, immer von prohibitiven Verpflichtungen (so auch nach dem rabbinischen Sprachgebrauche, אסור, illicitum, vetitum, Wagenseil, z. tr. Sota, S. 13 ff. Lightfoot und Schöttgen, z. Matth. 16, 19.), und steht also offenbar im Gegensatz zu קים, während Bertholdt durchaus unrichtig beide Ausdrücke als synonym faßt. — Das Verbot bestand nun darin, nichts von der Gottheit sich zu erbitten, das Gebot, alles vom Könige zu erflehen. Bekanntlich ist der Inhalt dieses Ediktes als höchst unwahrscheinlich, abgeschmackt und seltsam von einer Menge neuerer Ausleger (s. nur Berth., S. 357 ff. Eichhorn, IV, S. 501 ff.) verschrieen, und als Hauptangriffspunkt auf unser Buch angesehen worden. Erst in neuerer Zeit, nachdem von den älteren Vertheidigern der Echtheit unseres Buches dieser Gegenstand zum Theil ganz übergangen, zum Theil unrichtig erklärt worden war, hat Dr. Hengstenberg, durch eine ihrer gründlichen Behandlung wegen ausgezeichnete Darstellung zur Genüge erwiesen, daß die Medo-Perser den König als Incarnation des Ormuzd betrachteten, daß eine göttliche Verehrung seiner Person herrschend war, und daß daher hier unser Edikt den Zweck in den Augen des Königs und nach der Darstellung des Staatsraths haben mußte, die medo-persische Religion zur allgemein herrschenden, und im ganzen Reiche verbreiteten, zu erheben (Beitrr., S. 125 — 133.) [1]). Hier stehe nur als Nachtrag zu

1) Wie verbreitet überhaupt jener Glaube in den tieferen Religionen des heidnischen Alterthums war, der da ausgieng von der Betrachtung der irdischen Ordnung als eines Abglanzes der himmlischen und ewigen, zeigt das Beispiel der Aegypter, die, nach Diodorus Sic. (III, 3. 5.), von den Aethiopern die Sitte empfiengen, τοὺς βασιλεῖς θεοὺς νομίζειν. Vgl dazu Creuzers treffliche Bemerkungen, Symb. I, S. 303 ff. Dies ist in dem Wesen der alten Hierarchien so tief begründet, daß es dem damit nicht vertraueten als seltsam und befremdend erscheinen muß, wie das Beispiel des Griechen Diodorus deutlich zeigt, wenn er (I, 90.)

Digitized by Google

jener Ausführung noch folgendes. Man muß sich bei dieser Erzählung die gewichtige Stellung vergegenwärtigen, welche in der alten Zendreligion das Gebet einnahm. Es war Hauptheil des Cultus, ein großer Theil der Zendbücher enthält nichts als Gebetsformeln und die cyclischen Litaneien der Magier; unwiderstehlich ist die Kraft des Gebets, magisch wirkend, im Fall der Unterlassung den Untergang der Welt herbeiführend. Auch diese Idee hängt aufs innigste mit dem Wesen der ganzen Zendreligion zusammen. Die Grundlehre derselben ist die vom Worte und seiner allgewaltigen, alles belebenden Kraft; das Wort wird gesprochen im Himmel und es muß nachhallen auf Erden mit gleicher Lebendigkeit — eine Lehre, die in allen ihren Consequenzen im guten wie schlimmen Sinne rigoristisch festgehalten wurde [1]). Es ist daher kein unwichtiger Umstand, wenn wir gerade hier auf diesen Theil des Cultus das Hauptaugenmerk der medischen Oberen gerichtet sehen. Hatte dies einmal bei den Völkern anderer Religionen sich Eingang verschafft, so war damit zugleich dem Parsismus seiner religiösen und politischen Seite nach eine Hauptstütze gegeben. Aber zugleich mußte der Inhalt des Gebets und das Objekt desselben durch die Zendreligion selbst näher bestimmt seyn: Ormuzd mußte derjenige seyn, dem die Dar-

---

nicht ohne Staunen berichtet: *δοκοῦσιν Αἰγύπτιοι τοὺς ἑαυτῶν βασιλεῖς προσκυνεῖν τε καὶ τιμᾶν ὡς πρὸς ἀληθείαν ὄντας θεοὺς — ἡγούμενοι θείας μετέχειν φύσεως.* Noch liefert derselbe Schriftsteller ein glänzendes Zeugniß zur Bestätigung des Zusammenhanges der ägyptischen Lehre mit der persischen in dieser Hinsicht, wenn er I, 95. erzählt, wie Darius Hystaspis, im Gegensatz zu der frechen Frivolität des Cambyses, die ägyptische Religion mit der höchsten Auszeichnung behandelt, die Theologie der Priester studirt, und dann den Beinamen Gott von den Aegyptiern erhalten und angenommen habe. — Vergl. noch Meiners Gesch. d. Religg., I, S. 326.

1) Görres (Mythengesch. d. as. Welt, I, S. 244.): „Nahe lag auch der Uebermuth, die Gewalt des Wortes auszudehnen auf jene Mächte, die selbst stumm geboren seine Herrschaft nicht anerkennen, und zu bezwingen die Elemente durch die Beschwörung. — Diesen Glauben, aber im höheren Sinne, hat denn auch diese Lehre aufgenommen, das Wort, das Ormuzd ausgesprochen, hat alle guten Dinge hervorgebracht, Zendavesta selbst aber ist dies Wort in Menschensprache: in ihm wird der Mensch mit Ormuzd und allen guten Dingen eins (vgl. die Stelle des Proclus bei Creuzer, Symbol., I, S. 167.).

Digitized by Google

bringung der Gebete galt, und um sich davon zu vergewissern, was blieb da anders übrig, als daß der Stellvertreter desselben, der König, im Namen des Ormuzd die Gebete annahm?

V. 9. Nicht ohne Ursache heben die Staatsbeamten den Umstand hervor, daß der König ein unwiderrufliches Edikt ergehen lassen möge, welches hier ganz nothwendig war. Mit der Vorstellung von der göttlichen Majestät des Königs hieng natürlich auch die, daß der von ihm erlassene öffentliche Befehl unwiderruflich sey, eng zusammen. Ausdrücklich berichtet wird uns dies im Buche Esther (1, 19. 8, 8.), wornach die Befehle des Xerxes als unwiderruflich, selbst gegen den Willen des Königs erscheinen. Auch Diodor. Sic. (B. XIV.) berichtet, daß Darius, als er den Charidemus zum Tode verurtheilte, und es ihn nachher sehr gereuete, doch den einmal erlassenen Befehl nicht habe zurücknehmen können. Dasselbe berichtet Chardin noch von den neuern Pers. (Th. III, S. 418.). Aehnliches findet noch bei den Türken statt, wo, wenn der Sultan die Edikte mit den Worten: „mein Befehl soll nach Form und Inhalt geschehen," bezeichnet, an ein Rückgängigmachen derselben nicht zu denken ist; Lüdeckes Beschr. des türk. Reiches, I, S. 275. — Daß hier von dem Gesetze der Meder und Perser die Rede ist, beweiset keineswegs für einen Anachronismus des Vf.'s, wie Berth. meint, sondern spricht gerade für die genaue Kenntniß der Verhältnisse der Zeit, s. S. 200 ff.

V. 10. 11. כתבא ואסרא ist nicht sowohl Hendiadys, wie man hier gemeinhin angiebt, sondern steht so, daß das zweite Substantiv als nähere Bestimmung zu dem erstern, mit besonderer Hervorhebung des Hauptmoments in diesem, hinzutritt. Ganz ähnlich Jerem. 36, 27.: חַמְּגִלָּה וְהַדְּבָרִים, eine Rolle und das auf ihr geschriebene. Josephus (Antiqq. X, 13.): ὁ δὲ *βασιλεὺς οὐ συνιδὼν τὴν κακουργίαν αὐτῶν, οὐδ' ἐπὶ τὸν Δανιῆλον ταῦτα κατασκευασαμένους ὑπονοήσας, ἀρέσκεσθαι τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἔφη δεδογμένοις, καὶ κυρώσειν τὴν προαίρεσιν αὐτῶν ἐπαγγελλόμενος, προτίθησι πρόγραμμα δηλοῦν τῷ πλήθει τὰ δόξαντα τοῖς σατράπαις.* — Daniel befand sich während des Gebetes auf dem flachen Dach des Hauses, dem bekannten Lieblingsaufenthalte des Morgenländers bei allen Geschäften, die er ungestört verrichten will. Nicht ohne Ursache

Digitized by Google

beschreibt er genau die ganze Art und Weise, wie er es mit der Verrichtung des Gebetes zu halten pflegte, welches uns einerseits einen tiefen Blick in die Bosheit und die Ränke seiner Widersacher, andrerseits in das liebliche Glaubensleben des Propheten thun läßt. Dieser hielt es nämlich so mit dieser seiner Gewohnheit, wie beständig vorher, ja er giebt ausdrücklich als Grund der Beibehaltung derselben den an, daß er früher es so gemacht habe. Und so war es Pflicht für ihn, wenn irgendwo, hier fest zu halten, da es hier zu zeigen galt, was es heiße, Gott mehr fürchten als Menschen. Sünde, Theilnahme am Götzendienste wäre es gewesen, hätte er durch irgend ein menschliches Gebot sich es untersagen lassen, den im Gebete zu suchen, der auch sein Trost und sein Heil war. Ja noch mehr — er verrichtete sein Gebet eben so oft und an demselben Orte, wo es früher zu geschehen pflegte. Triumphirt hätten seine Feinde schon, und mit vollem Rechte, wenn er durch das königliche Edikt sich dergestalt hätte einschüchtern lassen, daß er es vorzog in der tiefsten Verborgenheit, oder so sparsam, wie möglich, zu beten; diese Furcht verschmähte der in seiner Pflichterfüllung lebende und daher mit dem lebendigsten Vertrauen auf Jehova erfüllte Daniel. Daniel betete dreimal täglich, wie es häufige Sitte der Juden war (s. Ps. 55, 18. Dan. 9, 21. u. das. d. Anmk. Hengstenb., Beitrr., S. 142.), und zwar in der עֲלִיָּה, oder עֲלִיָּתָא, dem ὑπερῷον, und ταμεῖον (Matth. 6, 6.), der auf dem Dache, nach dem hinteren Theil des Gebäudes zu befindlichen Kammer, die besonders passend zur Verrichtung des Gebetes ist, weil sie am wenigsten dem Geräusche des übrigen Theiles des Hauses ausgesetzt ist; s. Faber, Archäol., I, S. 441 ff. — Gewöhnlich gehen nun die Fenster in den Wohnungen des Orients nach innen zu (s. Shaw, Reisen, II, S. 351. Niebuhr, Reise nach Arab., II, S. 293.), doch gehen Gitterfenster oder Jalousien (כרין, vergl. Ezech. 40, 16. 22. Targ., auch חַרְכִּים, Hohesl. 2, 9. חַלּוֹנִים) auch auf die Straße (s. Richt. 5, 28. Niebuhr, I, S. 406.), die entweder verschlossen oder geöffnet sind (2 Könn. 13, 17.). Solche hatte Daniel ebenfalls auf seinem Söller, die er aufschlug, beim Gebete, um, da sie nach Jerusalem giengen, dorthin das Antlitz zu wenden (s. darüber Hengstenberg, S. 138 ff.). Hierin liegt zugleich der

Digitized by Google

Aufschluß für das im folgenden erzählte. Ungeachtet Daniel in dem einsamen Obergemache sich aufhielt, war es dennoch nicht unmöglich, ihn hier zu beobachten, da die Gitter desselben geöffnet (פְּתִיחִין) waren. Diese Mühe wurde denn auch von seinen Feinden nicht gescheuet: sie erspäheten bald die Gebetsverrichtungen Daniels, auf den sie, da er während dieser Zeit die Gnade des Königs wahrscheinlich nicht in Anspruch nahm, schon Verdacht geworfen haben mußten.

V. 12. Daniel übergeht die genauere Beschreibung des Umstandes, wie der Verdacht in seinen Gegnern entstand, und wie sie Erkundigungen über sein Benehmen einzogen. Er geht sogleich zu denjenigen Schritten über, die sie gegen ihn selbst unternahmen. Sie begaben sich sämmtlich in seine Wohnung, und überraschten ihn so beim Gebete. הַרְגִּישׁ, wie V. 7. und 16., sich in corpore nach einem Orte hinbegeben, in diesem Falle aus dem Grunde, weil dadurch ihre Anklage um so gewichtiger wurde und der König nun durch das einstimmige Zeugniß und Urtheil seines Staatsrathes zur Ausübung der Strafe sich genöthigt sehen mußte, während er im Fall einer Anklage Einzelner, diese als nichts sagende Ohrenbläserei und Verläumdung zurückweisen konnte. Die alten Ueberss. haben das Charakteristische dieses Zuges gänzlich übersehen, indem sie sämmtlich ein quid pro quo hier setzen; LXX.: ἐτήρησαν, Theodot: παρετήρησαν, der Syrer: ܢܛܪܘ, Vulg.: curiosius inquirentes. Gar nicht dahin gehört, was Scharfenberg bemerkt, daß diese hier den Gebrauch des syr. ܪܓܫ, empfinden, fühlen, wahrnehmen vor Augen gehabt hätten, denn dies liegt immer noch von der Bedeutung: beobachten fern, da ܪܓܫ eigentlich: lärmen, von allen heftigen Empfindungen des Körpers wie Geistes gesagt wird (vgl. ܪܓܙ, iratus est, Norberg, lexid. cod. Nas. p. 223.) und also nur von einer mit Affekt verbundenen Wahrnehmung oder Empfindung steht; vgl. 1 Joh. 2, 3. Pesch., wo es ausdrücklich von ܝܕܥ unterschieden wird. Auch Deresers Vermuthung, daß jene הַשְׁחִיו lasen, ist nicht dem Geiste derselben angemessen; während noch gewagter und unstatthafter es mit Berth. ist, die Lesart hier zu ändern!!

V. 13—17. Die Schlauheit in dem Betragen des Staats-

Digitized by Google

rathes, und die Art, wie sie den König zu überreden suchen, indem sie stets den Schein des Rechtes für sich zu bewahren suchen, ist hier höchst anschaulich vor Augen geführt. Erst als der König zu wanken scheint, und seine Bekümmerniß über Daniels Schicksal verräth, nehmen sie die Sprache der Kühnheit an, und bringen in ihn auf solche Weise, daß die Standhaftigkeit des ohnehin schwachen Monarchen vollends erschüttert werden mußte.' — Die Worte על אסר lassen die LXX., Theodot. und der Syrer ganz weg. לא־שׂם עליך מלכא טעם וגו׳, vgl. 3, 12: לא שמו עליך־טעם. Vulg.: non curavit de lege tua et edicto. — לֵב = בֵּל kömmt im Chald. nicht weiter vor, wohl aber im Syr. ܠܒ, und im Arab. بَالٌ, animus, cura, immer mit dem Nebenbegriff der Aufmerksamkeit, Besorgniß. — Die letzten Worte des Königs an Dan., ישיזבנך וגו׳, werden von Berth. als zuversichtlicher Ausspruch: „es wird dir helfen dein Gott," gefaßt, passender aber wohl als Wunsch: „möge dir helfen" u. s. w. Treffend Josephus: ἐλπίσας δὲ ὁ Δαρεῖος, ὅτι ῥύσεται τὸ θεῖον αὐτὸν, καὶ οὐδὲν μὴ πάθῃ δεινόν ὑπὸ τῶν θηρίων, ἐκέλευσεν αὐτὸν εὐθύμως φέρειν τὰ συμβαίνοντα.

V. 18. Von der Löwengrube wird uns keine nähere Beschreibung gegeben. Nur aus einzelnen Zügen können wir ihre Beschaffenheit einigermaßen erkennen. So viel folgt zuerst aus dem Namen גב, in den Targumim gleich בור, im Syr. auch für Gefängniß, unterirdisches Behältniß (vergl. Barhebräus, S. 178.), daß es ein unterirdisches Behältniß war. Auch Höst, der einzige Reisebeschreiber, der über die Beschaffenheit der Löwengruben, und zwar der des Kaisers von Maroko (s. Beschreibung von Maroko und Feß, S. 77. und 290.), Nachrichten enthält, beschreibt sie als ein großes, vierwinkliges Loch in der Erde, so zwar, daß die Löwen unter freiem Himmel sich befinden, doch mit einer anderthalb Ellen hohen Mauer, über welche man hinabsehen kann (vgl. V. 20.), umgeben. Die Gruben haben eine Scheidewand, in deren Mitte eine Thür angebracht ist, die sich von oben öffnen läßt, und durch welche die Wärter der Löwen sich hineinbegeben. Diese Thüre heißt hier פֻּם גֻּבָּא, die Oeffnung der Grube, und sie wurde mit einem Steine be-

Digitized by Google

deckt, denn da sie von oben her geöffnet werden konnte, war dies der Vermeidung alles Betruges wegen nothwendig. Außerdem wurde der Stein mit dem Insiegel des Königs und seiner Beamten versehen; die gewöhnliche Unterschrift, Bestätigung und Sicherungsmaßregel der alten, vgl. Matth. 27, 66. Barhebr., S. 216. Vgl. überhaupt über die Art des Versiegelns Herodot, II, 38. Lipsius, z. Tacit. ann., II, 2. Paulsen, Reg. d. Morgenl., S. 305. Muradgea d'Ohsson, Beschreib. d. ottoman. R., II, S. 261 ff., deutsche Ausg. — די לא תשנא צבו בדניאל, damit der Anschlag auf Daniel nicht vereitelt würde. Ungleich matter ist die Erklärung von L. De Dieu, Schultens u. a., die צבו wie das syr. ܨܒܘ und das hebr. דבר für res, negotium nehmen: so schon Theod.: *ὅπως μὴ ἀλλοιωθῇ πρᾶγμα ἐν τῷ Δανιήλ*, Vulg: ne quid fieret contra Danielem. Umschreibend die LXX., aber den Sinn treffend ausdrückend: *ὅπως μὴ ἀπ' αὐτῶν (μεγιςάνων) ἀρθῇ ὁ Δανιὴλ, ἢ ὁ βασιλεὺς αὐτὸν ἀνασπάσῃ ἐκ τοῦ λάκκου.* Passend auch Ephraem: „Damit nicht die Magnaten kämen, und den Daniel tödteten, versiegelte der König es mit seinem Siegel, und damit nicht die Magnaten sprächen, es sey ein Betrug in der Grube vorgegangen, versiegelte er sie mit ihrem Siegel."

V. 19. בת טות, eigentlich: er verlebte ein Fasten, brachte die Nacht hin, ohne gegessen zu haben, طوي im Arab., eigentlich vom Zusammenfalten der Eingeweide, das ein gewöhnliches Bild des Hungers ist. Auch Ephraem erklärt die Worte des syr. Uebers.: ܒܬ ܛܘܬ, durch: ܕܕܡܟ ܨܝܡܐ, vgl. Joel 1, 17. Pesch. — דחון. Schon die alten Ueberss. schwanken rücksichtlich der Bedeutung dieses Wortes. Theodot.: *ἐσθήματα*, der Syrer: ܡܐܟܘܠܬܐ, vers. Ven.: *τραπέζαν*, Vulg.: cibus. Eben so getheilt sind die Meinungen der Rabbinen: Kimchi und R. Salomo verstehen es von Speisen, Abenesra erklärt es נגינות, oder שירות, ähnlich Saadias und Jachiades, nach der Ableitung von דחה = נדח, pulsare (instrumenta pulsatilia), oder von דחה = חדה, ergötzen, erfreuen. De Dieu und Schultens denken an das arab. دخن, fumavit, davon דחון, suffimenta (s. z. 2, 48.). Bertholdt und mit ihm Gesenius und Winer vergleichen das arab. دحا,

Digitized by Google

subegit feminam, darnach דחון, Concubinen. Diese letztere Bedeutung ist unstreitig die allein hier dem Zusammenhange angemessene, wobei man sich die Sitte der persischen Könige (s. Brissonius, de reg. Pers. princ., p. 141 ff.) vergegenwärtigen muß; doch möchte ich lieber, als zu jener arabischen Wurzel die Zuflucht zu nehmen, das Wort für einerlei mit לחנא, 5, 4. halten, und ד nur für eine verhärtete Aussprache des ל, s. S. 56.

V. 20. 21. בשפרפרא יקום בנגהא. Berth. nimmt diese Worte geradezu für: בנגהת שפרפרא. Dies ist unrichtig und erklärt die Stellung der Worte nicht im mindesten. שפרפרא ist im allgemeinen: Morgenröthe; נגהה steht speziell vom Glanze der aufgehenden Sonne, Sprüchww. 4, 18. Jes. 62, 1. wo der Chald. שפרפרא übersetzt, im Syr. ܢܘܓܗܐ, Castelli, S. 534. ed. Michaelis. Norberg, lexid. cod. Nas., p. 131. Hier ist also das erste Substantiv passend durch das zweite als nachdrücklich hervorgehoben: „bei der Morgenröthe, sobald die Sonne aufgieng." Treffend Theodot.: τὸ πρωὶ ἐν τῷ φωτὶ, welches Theodoret sonderbar erklärt: τουτέςιν, ἔτι σκότους ὄντος, περὶ τὸ λυκόφως, ὡς καὶ δεηθῆναι λαμπάδων, τοῦτο τὸ γὰρ ἐν φωτὶ τοῦτο παραδηλοῖ. — בקל עציב, mit kläglicher, betrübter Stimme. Vulg.: voce lacrymabili, Ven.: φωνᾷ ἀλγείνᾳ, Jos. Jachiades: בקול מר. Vgl. Esth. 4, 1. Targ.: ובכא במרירות נפשא בקל עצב. Minder richtig andere, wie Theodot.: φωνῇ ἰσχυρᾷ, der Syrer: ܒܩܠܐ ܪܡܐ. Beide Erklärungen verbinden die LXX.: φωνῇ μεγάλῃ μετὰ κλαύθμου. — אלהא חיא. Haud dubie retinuit Danielis idioma, qui numen suum tali epitheto a fictitiis, imaginariis inanimisque gentium idolis discriminavit. Hoc sensu autem Darium ex animi sui sententia, adeoque ex vera fide compellasse Danielis Deum, vero simile non est; sic namque omnia Persarum Medorumque improbasset et abnegasset numina, vel tamen Deum verum credidisset impotentem, quum diserte subdat: num potens fuit te eripere, immo non vocat Deum suum, sed Danielis, neque ait, se ipsum colere, sed quem tu colis. Geier.

V. 22—24. Daniel konnte mit dem Könige reden (עם מלכא מלל), gesagt für: er war noch am Leben. LXX.: τότε

Digitized by Google

Δανιὴλ ἐπήχουσε φωνῇ μεγάλῃ. — Nicht ohne Eindruck war das ganze Betragen Daniels auf den medischen Monarchen geblieben; die freudige Zuversicht, diese standhafte Festigkeit, die er hier, wo sein Leben so hart gefährdet wurde, bewies, konnte unmöglich von ihm anders erklärt werden, als durch einen besonders wirksamen Beistand, dessen er sich von seinem Gotte zu erfreuen hatte. Das Außerordentliche dieses Umstandes, der den entweder an stoischen Indifferentismus oder weibische Feigheit gewohnten Heiden — man erinnere sich der Schilderung, die Seneca, epist. 70., von den zu Thiergefechten verurtheilten Verbrechern entwirft — um so kräftiger imponiren mußte, als hier eine gleich weite Entfernung von beiden Extremen, zu welchen der natürliche Mensch sich stets in Bedrängnissen getrieben sehen muß, statt fand, ließ den Darius gleich anfangs wenigstens ahnen, daß auch hier wohl die Gottheit, die einen solchen Muth ihrem Verehrer einflößen konnte, sich nicht unthätig beweisen würde. Diese Hoffnung fand Nahrung, je mehr sie sich mit der Liebe und Bekümmerniß für das Geschick Daniels verband. Beide Gefühle der Theilnahme und der Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang treiben ihn schon so bald als möglich zu der Löwengrube. Der Kampf der Ehrfurcht vor Jehova mit dem Zweifel in seine Macht spricht sich deutlich in der Frage aus: „hat er, der lebendige Gott, dich zu schützen vermocht vor den Löwen?" Daniel aber, die Gesinnung des Königs wohl kennend, begrüßt ihn mit liebreichen Worten, die Gelegenheit benutzend, ihn hinzuweisen auf den Urheber seiner Errettung. Das Vertrauen auf seinen Gott (V. 24.) hat ihm auch hier geholfen, sein Glaube hat verschlossen den Rachen der Löwen (Hebr. 11, 33.); sein Gott hat seinen Engel gesendet; denn er war hier unschuldig, hatte nicht gegen den König gefrevelt (V. 33.). Die Uebertretung des königlichen Befehls war keine Sünde vor Gott; denn Sünde war es ihm Folge zu leisten; um des Gewissens willen hatte ihn die Strafe betroffen, denn das Gebot: „fürchtet Gott, ehret den König," war mit lebendigen Zügen auch seiner Seele eingeschrieben. — Es leuchtet ein, daß jede natürliche Erklärung des Wunders hier scheitern muß, selbst ein Eichhorn und Bertholdt verschmähen hier dergleichen Auskunftsmittel. „Es war doch gewiß immer nur ein außerordentlicher und höchst

Digitized by Google

seltener Zufall, — gesteht der letztere S. 361. — wenn die Löwen eines zu ihnen hinabgestürzten Verbrechers verschonten." Mit dem N. T. (Hebr. 11, 33.) halten auch wir uns hier an die buchstäbliche Erzählung, einstimmend in das allgemeine Lob, das wegen dieses mächtigen Zeugnisses der göttlichen Verherrlichung die christliche Kirche von jeher dem Gott der Gnade dargebracht hat; vgl. z. B. Chrysostomus, de poenitentia, opp. tom. I, hom. IV, p. 583. Freilich hat es auch nicht an, dem Geiste der entnervten Zeit entsprechenden, Verunstaltungen unserer Erzählung durch willkürliche Zusätze gefehlt, zu welchen hier die LXX. (S. Einleit. §. 8.) noch besondere Veranlassung gaben, gefehlt; vergl. z. B. Abulpharag., histor. dynast., p. 83. ed. Pokocke. Auch den arabischen Schriftstellern gilt unser Wunder für so merkwürdig, daß sie eine Menge Ueberlieferungen und Sagen an dasselbe geknüpft haben; s. Bochart, hieroz., II, 3, 3. p. 748 ff.

V. 25. Nun die Rache des Königs an den Feinden Daniels. Non tantum poenam de impiis calumniatoribus exegit, quod inique oppresserant Danielem, sed quoniam affectus ipse fuerat injuria. Voluit igitur se ipsum potius ulcisci, quam Danielem, nec contentus fuit poena talionis, sed rapuit ad idem supplicium etiam liberos. Calvin. Die Bestrafung der Kinder und Angehörigen war sehr verbreitete Sitte des Alterthums; weßhalb Moses ein eigenes Verbot dagegen gab; 5 Mos. 24, 16. Von den Persern sagt ausdrücklich Ammian. Marcell., XXIII, 6: leges apud eos impendio formidatae, inter quos diritatem exsuperant latae contra ingratos et desertores et abominandae aliae, per quas ob noxam unius omnis propinquitas perit. Von den Macedoniern, Curt. VI, 11.: lege cautum erat, ut propinqui eorum, qui regi insidiati erant, cum ipsis occiderentur, vgl. Michaelis, mos. Recht., Th. V, S. 2 ff. — Auch Gottes Finger bewährte sich bei dieser Bestrafung deutlich. Da die Unschuld Daniels durch seine Errettung glänzend erwiesen war, so wurde es auch die Schuld seiner Feinde dadurch, daß die Löwen sogleich über sie gierig herfielen. שלט mit ב hier in seiner Grundbedeutung: losstürzen auf jemand, sich seiner bemeistern.

V. 26—28. Naiv, aber wahr sagt J. D. Michaelis: „Dies

Digitized by Google

„Dies Gebot sagt etwas mehr, als das Cap. 3, 29. Einen Gott zu lästern kann ein König verbieten, nicht aber wohl gebieten, einen Gott zu fürchten, und wie es hier ausgedrückt wird: vor ihm zu zittern. Darius kann mehr gethan haben, als er thun sollte; indeß ist es doch nicht derjenige Religionszwang, als wenn uns ein König befehlen wollte, einen andern Gott zu ehren; denn das Heidenthum war in Absicht seiner Götter sehr verträglich, und fand keine Schwierigkeit, zu neun und neunzig Göttern, die es glaubte, noch den hundertsten, unbekannten Gott anzunehmen, wenn es von seinen Wundern hörte.“ Wie sehr insonders die medopersische Religion zum Syncretismus inklinirte, zeigt außer den Beweisen in der Bibel, und namentlich dem Beispiele des Cyrus, auch ihre Vermengung mit dem babylonischen Cultus; ja der ganze Mithrasdienst scheint, wie Creuzer gründlich erwiesen hat, auf chaldäischen Ursprung zurückgeführt werden zu müssen. Die Aehnlichkeit übrigens, die unser Edikt mit denen des Nebukadnezar hat, beweiset den echt heidnischen Charakter desselben, und die ihnen gemeinschaftliche Stellung zum Bundesvolke und seinem Gotte. — Bei עד מתא bemerkt Bertholdt, diese Idee führe auf ein sehr tiefes Zeitalter herab. Warum doch? Er übersetzt diese Worte: μεχρὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος, und denkt sich wahrscheinlich dabei spätere gnostische Träumereien der Juden. Wir würden ihm gerne beipflichten, wenn nur die Worte dieses bedeuteten: denn עד מתא ist, wie jeder Anfänger weiß, gleich עד עולם, in Ewigkeit, auf immer.

V. 29. חצלח, s. z. 2, 49.

Capitel VII.

Das erste Traumgesicht des Propheten im ersten Jahre Belsazars, 17 Jahre vor der Eroberung Babylons. Daniel sieht ein empörtes Meer, und vier Thiere aus demselben aufsteigen, eines nach dem andern, von verschiedenem Aussehen, das letzte jedoch am auffallendsten von den früheren unterschieden. Nach ihnen erscheint ein feierliches Gericht Gottes über das letzte Thier; es wird getödtet, die Herrschaft aber einer himmlischen Gestalt, die dem Throne des Höchsten sich nahet, übergeben. Bekümmert über die Auslegung des

Digitized by Google

Gesichtes, fragt der Prophet einen Diener Gottes um Auskunft, und die Deutung wird ihm gegeben, daß vier Reiche, und ein nach ihnen erscheinendes Gottesreich, das von ewiger Dauer und Macht seyn werde, darunter zu verstehen seyen. Das Traumgesicht macht aber einen so großen Eindruck auf den Seher, daß er selbst körperlich davon angegriffen wird. — Das Nähere über die vier Monarchien s. im zweiten Excurs.

V. 1. Daniel zeichnet das erhaltene Traumgesicht auf (s. Einl. §. 3.). רֵאשׁ מִלִּין אֲמַר. Zuerst ist der Gegensatz zwischen כתב und אמר zu beachten: significatur, quod scriptum recitaverit multis, neque visionem illam occultarit. Coccejus. ראשׁ, der Hauptinhalt, Hauptbestandtheil, auch der Gesammtinhalt, Inbegriff, mit Rücksicht auf seine wesentlichen Theile, doch so, daß der Gegensatz gegen das minder wichtige wegfällt; vergl. בראשׁו, seinem Hauptbestandtheile nach, 3 Mos. 5, 24.; רֹאשׁ־דְּבָרְךָ, die Summe deiner Worte; abgeleitet, wie es scheint, aus der Formel im Gesetze, נָשָׂא רֹאשׁ, die Summe aufnehmen, vom Census. Denn nicht, wie Gesenius im Wb. lehrt, kann diese letztere eigentlichere Formel, wo das Wort eine sinnliche Bedeutung hat, abgeleitet werden von der metaphorischen Bedeutung desselben. Im Griech. entspricht genau κεφάλαιον, welches hier die LXX. gebrauchen, eigentlich von einer Geldsumme, Capital (AG. 22, 28. Krebs, obss. Flav., p. 244.), dann Summe überhaupt, ἐν κεφαλαίῳ, summatim. (Sprüchww. 8, 26. gehört nicht hieher; s. Umbreit z. d. St.) Ganz matt ist die Erklärung anderer: also begann er, im Gegensatze zu V. 28.: „hier ist das Ende des Gesichtes," wie schon Theodot. übersetzt: ἀρχὴ τῶν λόγων αὐτοῦ (τουτέστιν, ἤρξατο τῆς διηγήσεως οὕτως. Theodoret.), wodurch der Anfang des folgenden Verses als durchaus languid und überflüssig erscheinen würde. — His verbis docet, se non privatim vidisse somnium, sed in communem ecclesiae aedificationem. Calvin.

V. 2. Vier Winde stürzen sich auf ein großes Meer. — Der Seher wird in ein wild bewegtes Treiben der Welt versetzt; diese schauet er als einen Ocean. Das Wasser dient in der heiligen Schrift bald als liebliches Symbol des Reiches Gottes: die sanften Wasser Siloahs bilden bei Jesaia

Digitized by Google

(8, 7. 6.) die Theokratie ab (s. Hengstenberg, Christol., II, S. 99.): Quellen und lebendiges Wasser sind den Propheten Joel (4, 18.), Sacharjah (14, 8.) und Ezechiel (47, 1 ff.) Symbole des neuen Reiches Christi, und Johannes (Apok. 22, 1 ff.) sieht in dem himmlischen Jerusalem „einen glänzenden Fluß voll lebendigen Wassers, ausgehend vom Throne Gottes und des Lammes." Bald ist es aber auch schreckliches Symbol des aufgeregten, unstäten Treibens außerhalb des Himmelreiches; der abgöttischen, von Gott abgefallenen, ohne ihn in wilder Hast sich bewegenden Welt. „Wehe! ein Toben vieler Völker, wie Meere toben, toben sie, und ein Getös von Nationen, wie mächtige Wogen tosen, tosen sie" — sagt Jes. 17, 12. Babylon ist „ein Ungeheuer im Meere," (d. i. unter den Heiden) 27, 1. (vgl. Jerem. 46, 7. 8.); Johannes, das abgöttische Treiben der letzten Zeiten schauend, wird an ein Meeresufer gestellt, und sieht aus ihm Ungeheuer emporsteigen (12, 28 ff.); die große Hure erscheint ihm sitzend auf vielen Wassern, d. i. beherrschend viele Völker; 17, 2 ff., vgl. V. 16.: τὰ ὕδατα — — λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶ καὶ ἔθνη, καὶ γλῶσσαι.). Die Beachtung dieser Sache würde hier einem Grotius und Bertholdt die fade und nichts sagende Bemerkung, daß man bei רבא ים an das mittelländische Meer zu denken habe, so wie Ewald (Comment. z. Apokal., S. 224.) die seltsame Erklärung, daß das transmarinische, auf der Halbinsel Italiens gelegene Rom die Veranlassung zu dem von Johannes gebrauchten Bilde gegeben habe (das ἐκ τῆς γῆς, 13, 11., steht nicht, wie Ewald behauptet, im Gegensatze zu dem Meere, sondern ist nur Epexegese, vgl. V. 3., gerade wie Dan. 7, 3. und 17.), füglich erspart haben. Auch die Zabier nennen den Orcus „eine brüllende Grube, ein verzehrendes Wasser u. s. w." (ܚܒܪܐ ܓܥܝܐ ܡܐ ܐܟܠܐ, cod. Nas., I, p. 134. ed. Norberg.). Ueber die ähnliche Redeweise der Rabbinen, s. Wetstein, z. Apok. 17, 15. Eisenmenger, entd. Judenth., I, S. 771 ff. — Das Meer sieht der Prophet durch vier auf es einstürmende Winde noch mehr als gewöhnlich aufgeregt. Vier Winde — mit Bezug auf die Himmelsgegenden; vergl. Jerem. 49, 36. Sach. 6, 1 — 5. Mundus similis turbulento mari, quod non agitatur una procella vel uno vento, sed diversis ventis inter se confligenti-

Digitized by Google

bus, ac si totum caelum conspiraret ad motus excitandos. Calvin. Zu beschränkend ist sonach die Auffassung von Ephr. Syrus, der darin nur die Könige symbolisirt findet: صدبيا صلكتم اتحا بحكب اتحا, oder die von Hieronymus, Polanus u. a., welche darunter Engel verstehen. Unpassend erinnert auch Jahn (Einl., II, S. 614.) an mazdejesnanische Bilder des Schutzgeistes der Kriege, Behram, Zendaveſta von Kleucker, II, S. 271. נִיתַּ, hervorbrechen, drückt das unerwartete, plötzliche Erscheinen aus; LXX.: ἐνέπεσον, Theodot.: προσέβαλον; vgl. Hom., Od., V, 291 ff. Virg., Aen., I, 82.: venti — ruunt; auch wohl mit Rücksicht auf den Kampf der Winde, wie נִיתַּ vom Krieger, der zur Schlacht geht, gesagt wird, im Hebr., Ezech. 32, 2., besonders aber häufig im Chaldäischen und Syrischen, wo es geradezu für kämpfen steht; vgl. Virg., Aen., II, 416.: adversi ceu rupto quondam turbine venti confligunt; Ovid, trist., I, 2.: Notus adversa praelia fronte gerit. Den Gedanken erläutert passend Sirach 10, 8.: βασιλεία ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος μετάγεται διὰ ἀδικίας καὶ ὕβρεις καὶ χρήματα.

V. 3. Aus dem so aufgeregten Meere erheben sich Ungeheuer, die eigentliche Ursache jener Erregung. Hinc illa convulsio, hinc procellae, hinc denique confusa totius mundi perturbatio, quia regna alia aliis succedant. Vix autem fieri potest, ut regnum aliquod intereat, quin secum trahat ingentes ruinas. Calvin. — Mit Recht nimmt man hier an, daß diese Gestalten dem Propheten nach einander, gemäß der Folge der durch sie symbolisirten Reiche, erschienen seyen, vergl. z. B. C. B. Michaelis: ascenderunt non una omnes, sed probabiliter aliae post aliam, quemadmodum nec regna, per illas adumbrata, una, sed successive exstiterunt. Besonders erhellt dies aus V. 6.: „nachher sahe ich" u. s. w., und V. 7.; vgl. V. 17. — Die Verschiedenartigkeit der Thiere bezieht sich auf ihr verschiedenes Aussehen, den eigenthümlichen Charakter eines jeden Reiches; erweiset also, daß die Wahl gerade jener Symbole nicht willkürlich, sondern mit Bedeutsamkeit getroffen sey.

V. 4. Das erste Reich gleicht einem Löwen, dem Lieblingssymbole des Morgenlandes für die Heldenkraft und kriegerische Tapferkeit einzelner Personen und ganzer Länder (vergl.

Digitized by Google

Gesenius, z. Jes., Th. I, S. 851. Reland, diss. misc., II, p. 160. v. Bohlen, symb., p. 32.), ausgerüstet mit Adlerflügeln, Bild der Schnelligkeit, mit der es zu dieser Macht gelangte (Jes. 46, 12. Jerem. 4, 13. 48, 40. 49, 22. Ezech. 17, 3. 12. Klagl. 4, 19. Jones, de poes. Asiat., pag. 151. ed. Eichhorn.). LXX., Theod.: ὡσεὶ λέαινα. — In diesem Zustande schauet der Seher das babylonische Reich eine Zeitlang (חזה הויתי), da geht eine große Veränderung mit ihm vor. עד די bedeutet also: bis daß, und Berth.'s Bemerkung, daß עד particula expletiva für das einfache די sey, ist so ungrammatisch, als möglich, und findet schwerlich durch die Uebergehung jener Partikel in der Peschito irgend eine Rechtfertigung. Die Flügel werden dem Thiere ausgerissen, der kühne Eroberungsgeist, der es einst beseelte, verschwindet, und die mächtigen Schwingen, die es einst erhob, sind gelähmt und kraftlos; es gleicht einem gewöhnlichen Menschen. Die Worte וְנִטְּלַת מִן־אַרְעָא werden falsch von einigen Auslegern, wie Polanus und Grotius, als Relativsatz aufgefaßt: „die Flügel, womit es sich von der Erde erhob," welches durchaus nicht in die fortschreitende Beschreibung paßt, und als matter Zusatz dastehen würde; unrichtig auch von Bertholdt u. a. in dem Sinne: es wurde vertilgt (Theodoret: βασιλεύειν ἐπαύσατο), wodurch einmal ein Gedanke entsteht, der zu dem folgenden nicht paßt, — denn hier wird es offenbar als noch bestehend angegeben — andererseits auch gegen die im folgenden beobachtete Sitte, den Untergang der Thiere, mit Ausnahme des vierten (aus besonderen Gründen, s. z. V. 11.), nicht anzugeben, so fern sich dieser Umstand von selbst verstand. Ein Thier verschwindet nach dem andern der Anschauung des Propheten. Halten wir diese Worte mit dem folgenden zusammen, so muß sich offenbar die Erklärung am meisten empfehlen: „es hob sich von der Erde," d. i. es ging nicht mehr, wie Thiere, gebückt, sondern aufrecht, wie ein Mensch, umher, und als Epexegese muß somit betrachtet werden das עַל רַגְלַיִן הֳקִימַת. Treffend Jos. Jachiades: „es bedeutet dies, daß das Reich endlich geschwächt werden werde, und an die Stelle der Schnelligkeit seiner Bewegungen, gleich den Flügeln eines Adlers, treten wird die Langsamkeit, womit menschliche Füße einhergehen." Während bisher das

Digitized by Google

Außerordentliche des Thieres imponirte, macht es nunmehr gar keinen Effekt: es ist wie gewöhnliche Reiche. Das bezeichnen die letzten Worte: „das Herz eines Menschen wurde ihm gegeben" (אנוש, homo vulgaris, s. Gesen., z. Jes., I, S. 325.), welches hier, wie 4, 31. 33. beim Nebukad. von der Rückkehr desselben aus seinem thierischen Zustande zu der Lebensweise vernünftiger Wesen, von dem Uebergange aus dem Zustande eines thierischen Ungeheuers in den eines gewöhnlichen Menschen steht. So wird durch das Ganze sehr schön das allmähliche Verschwinden der Furchtbarkeit der babylonischen Monarchie dargestellt: zuerst das Einhalten mit neuen Eroberungen unter den schwachen Regenten nach Nebukadnezar, dann sein immer mehr sich kund gebendes Sinken (das Stehen auf zwei Füßen), und zuletzt der ganze Verlust seiner ehemaligen Bedeutsamkeit. Man muß gestehen, daß die Beschaffenheit und der Charakter des Reiches nicht tiefer aufgefaßt und mit größerer Weisheit hätte dargestellt werden können, als es hier geschieht. Auch hier haben sich übrigens die Ausleger nicht vor einseitiger Hervorhebung eines Zuges bewahren können, wie z. B. J. D. Michaelis, Jahn (Einl., II, S. 614.), Dereser u. a. hier an die Cultur, die die rohen Chaldäer in Babylon erlangten, denken. Ganz zu verwerfen ist Berth.'s Meinung, daß durch die letzteren Worte des Verses bloß zum Voraus angezeigt werden sollte, daß die Thiere menschliche Reiche symbolisirten, wodurch die folgende Deutung des Symbols ganz überflüssig gemacht (vgl. V. 17 ff.) und aller Zusammenhang in den Worten von Grund aus zerstört werden würde.

V. 5. Das zweite Reich, das medo-persische, gleicht einem Bären. Auch bei diesem Bilde muß man, wenn man nicht in die seltsamen Deutungen vieler Ausleger, die das tertium comparationis in allen nur möglichen Aehnlichkeiten der Lebensweise und Sitten der Perser suchen (s. Geier z. d. St.), auf den im Zusammenhange und in den Worten gegebenen Sinn achten. Auch den Grundzug dieses Reiches macht seine Eroberungssucht aus; wie der Bär ein gefräßiges Thier ist (ζῶον πάμφαγον, Aristotel. h. n. VIII, 5.; ajunt, qui de bestiarum scripsere naturis, inter omnes feras nihil esse ursa saevius, quum — indiguerit cibo. Hieronymus, z. Hos. 13, 8.), so ruft man

Digitized by Google

auch diesem zu: „friß viel Fleisch!“ Vergl. Micha 3, 2. 3. Apok. 17, 16. Wie diese Eroberungen zu Stande kommen, symbolisirt das Vorhergehende theils durch das Bild eines Bären selbst, dessen Trägheit einen Gegensatz zu der Schnelligkeit der Chaldäer (Habac. 1, 8.) und Macedonier, V. 6., — instruktiv hiefür ist Heeren, Ideen, I, 1, S. 554 ff., die Beschreibung der persischen Kriegsunternehmungen, und ihre Unbeholfenheit bei denselben — bildet; aber doch fehlt nicht kriegerischer Geist und Muth. Dieser letztere Zug wird ausgedrückt durch die Worte: „auf seinen Vorderfüßen stand es, und hatte drei Hauer in seinem Gebiß.“ Auch hier ist auf die Art und Weise, wie der Bär seine Angriffe bewerkstelligt, Rücksicht genommen; vgl. Aristotel., l. l., der den Angriff desselben auf Stiere so beschreibt: τοῖς μὲν βραχίοσι τοῦ ταύρου τὰ κέρατα περιλαμβάνει, τῷ δὲ ζόματι ἀκρωμίαν δακνοῦσα καταβάλλεται τὸν ταῦρον. שִׁטַּר (in den Targ. und im Syr. סְטַר) ist nämlich das hebr. צַד und צֶלַע, und muß hier eigentlich übersetzt werden: „nach einer Seite hin erhob es sich,“ d. h. auf der einen Seite stand es höher als auf der andern, offenbar die Stellung des Angriffes. So auch werden in der Apokalypse dem Ungeheuer die Füße eines Bären beigelegt (13, 2.). Das zum Angriff so wohl gerüstete Thier hat auch die Kraft, denselben auszuführen und zu vollenden in sich; dies wird bezeichnet durch das ושלשׁ עלעין בפמרה. Zuerst bemerken wir, daß die Erklärung des Wortes עלע durch Rippe hier durchaus unstatthaft ist, und zwar aus folgenden Gründen: a) Sie stützt sich auf keinen weiteren Erweis, als daß עלע dem hebr. צלע entspreche, und dieses ursprünglich Rippe bedeute. Allein diese Meinung ist gewiß unrichtig. Die einzige Stelle, 1 Mos. 2, 21. 22., welche dafür zu sprechen scheint, läßt, bei genauerer Betrachtung, die weitere Bedeutung Seite sehr gut zu, und die Worte Adams, V. 23.: „dies ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch,“ hätten schon längst auf das unpassende jener engeren Bedeutung aufmerksam machen sollen: Die LXX. übersetzen überall richtig πλευρά, vergl. auch Hiob 18, 12. Jerem. 20, 10. Auch der aramäische Sprachgebrauch giebt durchaus nichts entscheidendes für jene Bedeutung. Die Etymologie des Wortes entscheidet aber offenbar für die

Digitized by Google

Grundbedeutung Seite, denn das arab. ضلع bedeutet: inclinavit, propendit, sich auf eine Seite neigen, davon das hebr. צָלַע, hinken, und צֶלַע, claudicatio — lauter Bedeutungen, aus denen man nicht sieht, wie die Bedeutung Rippe dabei als Grundbedeutung angenommen werden kann. Das auffallende, daß in sämmtlichen, sehr zahlreichen Stellen des A. T. צלע nur in der Bedeutung Seite vorkommt, wird nur dann ganz erklärt, wenn diese zu Grunde gelegt wird. Auch im Arab. ist diese Bedeutung noch vorherrschend, z. B. ضليع, starkseitig (vom Pferde, Amrulkeis Moall. V. 58. und das. Hengstenb.). Daraus läßt sich dann die Bedeutung Rippe (vgl. z. B. die St. bei Wullers, z. Tarafa M., S. 44.) als die pars praecipua lateris genügend ableiten. b) Das unstatthafte der Bedeutung Rippe an unsrer Stelle drängt sich bei einiger genauer Betrachtung derselben auf. Rippen im Maule zwischen den Zähnen! Man fühlt das seltsame dieser Verbindung, das schwerlich durch die Kühnheit der auch anderweitigen auffallenden Symbolik unsers und anderer Propheten einige Entschuldigung findet. Denn fragen wir nach der Bedeutung des Symbols — und ein Sinn muß doch bei dem Worte seyn! — so erhalten wir als Auskunft, es beziehe sich auf eroberte Provinzen, erbeutete Länder, also Rippen mit dem Fleische daran, verschlungen von den gierigen Thieren (vergl. z. B. Chr. B. und J. D. Michaelis z. d. St.). Aber abgesehen davon, daß es immer hiebei auffallend ist, Knochen statt des Fleisches, welches man doch erwarten sollte, hier zu finden, wird dadurch der Gang des Symbols durchaus zerstört; erst im folgenden ist die Rede von den Eroberungen des Reiches, dem Fleisch-Fressen des Thieres; hier aber die Beschreibung der Art, der Bewerkstelligung derselben, der Gier des Bären nach dem Fleische. Nehmen wir nun das Wort עלעין in seiner Grundbedeutung Seiten, so kann der Sinn desselben hier gar nicht mit Schwierigkeiten verbunden seyn. „Seiten im Maule zwischen den Zähnen," (d. h. im Gebiß) sind Seiten-, Backen- und Fang-Zähne, die eigentliche Angriffswaffe der wilden Thiere. Das passende dieses Bildes und seine Bedeutung im Oriente erhält das schönste

Digitized by Google

Licht aus dem Gebrauch der arabischen Dichter; vergl. exc. ex Hamasa ed Schultens, p. 307.:

اذا الشر ابدي باجذيه لهم

— „wenn der Frevel entblößt die Backenzähne gegen sie“ woselbst das Scholion des Taurizi bei Schultens sehr instruktiv ist, indem es zeigt, wie der Ausdruck eigentlich von wilden Thieren entlehnt sey, und die Heftigkeit und Grausamkeit des Angriffs bezeichne. Wenn das Schwert im Gebein des Feindes geschüttelt wird, تهللت نواجذ افوه المنايا, „so erglänzen die Backenzähne im Rachen des Todes“ (ebendas., S. 400.). Von der drohenden feindlichen Bewegung der Helden sagt Antara in seiner Moall.: ابدي نواجذه, „er entblößte seine Backenzähne.“ Vergleiche das Lateinische: genuinum fregit in illis, Persius, sat., I, 115., vom gewaltsamen Angriff. Daß nun der Bär hier mit drei Backenzähnen kämpft, könnte als runde Zahl aufgefaßt werden; doch ist es viel wahrscheinlicher, daß dadurch drei der hauptsächlichsten Streitkräfte des medo-persischen Reiches bezeichnet werden; s. das Nähere im zweiten Excurs. Fleisch fressen und fressen als geläufiges Symbol für Krieg führen; s. bei Gesenius, Comm. z. Jes., Th. I, S. 374. — Für τρία πλευρὰ hat Theodoret auch die Variante τρία πτέρα, mit der Bemerkung: οὐδὲν διαφέρει. Werfen wir noch einen Blick auf die übrigen Erklärungen der Worte ולשטר חד הקימת, so sieht man, ihnen das gezwungene und künstliche beim ersten Anblicke an. So denkt Grotius hier an die Abgesondertheit, Entfernung jenes Reiches von Palästina, indem er לשטר seorsim erklärt; andere, wie Deresser, übersetzen: „es stand ihm (dem ersten Thiere) zur Seite“ (aber dann wäre das Femininum חדה wohl hier unerläßlich); wieder andere, wie Geier, E. B. Mich. denken an „die Lage Mediens und Persiens, Babylonien zur Seite;“ J. D. Michaelis übersetzt: „es stand auf eine Seite hängend,“ und denkt an die Ungleichheit der Verbindung Mediens mit Persien — alles gegen den Zusammenhang des Ganzen!

V. 6. Der Panther, an sich schon ein schnelles und grau-

Digitized by Google

sames Thier (vgl. Jerem. 5, 6. Apok. 13, 2. exc. ex Hamasa ed. Schultens, p. 481. Bochart, hieroz., I, p. 800 ff.), dient als Symbol des macedon. Reiches; die reißende Schnelligkeit seiner Ausbreitung wird durch vier ihm beigelegte Flügel noch verstärkt hervorgehoben. Es bedarf kaum einer weiteren Erinnerung, daß die vier Flügel in Beziehung auf die vier Köpfe des Thieres stehen. Nach Berth. (S. 427.) geht dies bloß auf die vier Himmelsgegenden, so daß die Ausbreitung der Herrschaft Alexanders nach allen vier Himmelsgegenden symbolisirt ist. Wenn bloß von vier Flügeln die Rede wäre, würde dies allerdings passend seyn; allein die Häupter symbolisiren offenbar Theile, Hauptabtheilungen der Monarchie, und stehen so im Verhältnisse zu den Hörnern (V. 8.), den einzelnen Königen gegenüber. So bilden Apok., C. 17., die sieben Häupter des Thieres auf welchem die große Hure sitzt, sieben Berge (also Theile der Stadt, V. 9. u. 18.), die zehn Hörner desselben aber zehn Könige ab (V. 13.); vgl. auch 13, 1. Gegeben wird diesem Thiere die Herrschaft, also nicht durch die eigne Kraft oder Schnelligkeit, so groß sie auch immerhin seyn mag, erlangt es die Weltbeherrschung; Gott ist es auch, der die Herrschaft giebt, wie er sie nimmt. — Die LXX.: ἐπέτεινον, wofür Segaar unrichtig nach Theodot. lesen will: πετείνου, auch der hexaplarische Syrer hat: ܡܬܚܝܢ, extendebantur.

V. 7. Noch feierlicher als die übrigen Erscheinungen führt der Seher die vierte ein: „ich war schauend in den Gesichten der Nacht und siehe!", beschreibt das Thier sodann als ein „schreckliches und furchtbares" (junguntur duo synonyma, ad intendendum rem significatam, ut haec bestia non vulgariter, sed supra modum horribilis apparuisse videatur. C. B. Michaelis.); sodann seinen einzelnen Theilen nach: „von ausgezeichneter Stärke, mit gewaltigen eisernen Zähnen" (das Eisen, Bild der Unzerstörbarkeit, Jerem. 15, 12.; die Zähne, Symbol der Eroberungssucht), und so ausgerüstet „frißt es und zermalmt." Aber nicht zufrieden mit dem Raube, wie die übrigen Bestien; es ist ein förmliches Verwüstungsprincip in ihm, daher wird, was nicht von ihm verschlungen werden kann, noch mit den Füßen zerstampft. Waren nun gleich schon alle die übrigen Thiere von einander verschieden gewesen (V. 3.), so ist dies wie-

Digitized by Google

derum noch mehr von ihnen divergirend: der Prophet bemerkt dies deßhalb noch ausdrücklich. Alle Zeichen des Schreckens vereinen sich in ihm, während bei jenen nur einzelne Seiten desselben hervortreten; ja es ist so furchtbar, daß ein Name für dasselbe fehlt, daß die Natur keine analoge Erscheinung, um das in ihm sich beisammen findende Schrecken abzubilden, darbietet: die Beschreibung muß hier die Stelle der Benennung vertreten. Dazu giebt uns die Offenbarung Johannis, die Wiederaufnahme unsrer Weissagung, den schönsten Commentar. In die letzten Zeiten blickend, schauet der Apostel ein Thier, zusammengesetzt aus den Gestalten eines Panther, Bären und Löwen, voll großer Macht, das die ganze Erde anstaunet und anbetet, beherrschend jeden Stamm, Nation, Zunge und Volk (13, 2. 3. 7.), auch er sieht ein Thier, das zehn Hörner trägt (c. 17.), gleich dem unsrigen.

V. 8. Die zehn Hörner oder Könige (V. 23.) werden genau von Daniel betrachtet; da sieht er ein elftes emporschießen, dessen Größe vor seinen Augen zunimmt: es ist zuerst klein (זעירה), dann aber wächst es zu solcher Macht an (סלקת), daß es drei der anderen Könige von Grund aus zerstört. עקר, mit der Wurzel ausreißen, vgl. Sirach 10, 15.: ῥίζας ἐθνῶν ἐξέτιλε ὁ κύριος, und Zeph. 2, 4.: עקרון תעקר, „Ekron soll ausgerissen werden" (Paronomasie). Auch bei den Klassikern ist ähnlich: ἐκνεύρειν, vgl. Dio Cass., LIV, p. 613.: (Licinius) τὴν τῶν βαρβάρων ἰσχὺν ἐκνενευρικώς. Die LXX., die das Wort sonst passend durch ἐκνευρίζειν, νευροκοπεῖν, ἐκτίλλειν wiedergeben, haben hier nach einem anderswoher entlehnten, nicht uneleganten Bilde: ἐξηράνθησαν, sie werden dürr, trocken, verdorren, mit Bezug auf die Hörner; vgl. Catull., carm. XXIII, 12. 13.: corpora sicciora cornu, aut si quid magis aridum est, habetis, wofür Scharfenberg also unstatthaft lesen will: ἐξήρθησαν. — Das אַחֲרִי nehmen einige hier in der Bedeutung das letzte, wie auch אַחֲרֹן, V. 25., nach dem arab. أخر, allein gegen den Sprachgebrauch; vgl. 2, 11. 39. 5, 17. u. a.

Als merkwürdig an diesem Horne wird noch hervorgehoben, daß es Augen hat, wie ein Mensch, und Lästerungen aus-

Digitized by Google

stößt. Die Augen, Symbole der Wachsamkeit, und daher als Symbole der göttlichen Providenz (Ezech. 1, 18. Sacharja 4, 10. Apok. 5, 5.), hier im Gegentheile der höchsten List, Schlauheit, der satanischen Klugheit, zum Abfall von Gott zu verführen; 2 Thessal. 2, 9. 10. Die Augen sind Menschenaugen, welches man nicht etwa für müssige, zur bloßen Ausschmückung des Bildes dienende Bezeichnung halte. Denn warum findet sich Cap. 8, 9 ff., wo von einem bloßen Menschen geredet wird, nicht dieser Zusatz, und wer darf es überhaupt gestatten, in diese durch jedes Wort bedeutsame Symbolik dergleichen Pleonasmen hinein zu tragen? Es ist offenbar der Gegensatz hiebei im Auge zu halten. Die Schilderung des vierten Reiches, die Beschreibung des aus ihm ersteigenden Königs war von der Art, daß sie auf einen überirdischen Ursprung schließen ließ. Der Prophet will diese Ansicht in so weit modifiziren, daß jenes nicht ausgeschlossen wird durch eine menschliche Erscheinung jenes Königs: er ist der ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, 2 Thess. 2, 3. Als die Aeußerung dieses Geistes der Lüge, als sein vornehmster Erweis als solcher durch Thaten ist das Reden von Lästerungen angegeben. מלל רברבן, vgl. 20.; hebr. דבר גדלות, βλασφημίας oder μεγάλα λαλεῖν, Apok. 13, 5., ist ein charakteristisches Zeichen der letzten Zeit. Wenn auch schon jetzt die Welt und die fleischliche Gesinnung des Menschen eine Lästerung Gottes und seiner heiligen Gnadenmittel ist (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, 2 Thess. 2, 7.), so ist doch diese Zeit von jener dadurch wesentlich unterschieden, daß dann beim Triumphiren des Antichristes, durch seine ganz besondere und von der jetzigen unterschiedene Herrschaft über die Welt, die Lästerung als Princip und Gesetz von oben her erscheint, und dann nicht sowohl ihrer wahren Gestalt nach, sondern frech mit dem Stempel des Rechts und der alleinigen Geltung auftritt. Vergl. besonders 2 Petr. 2, 18., wo auch schon die damaligen Irrlehrer als ὑπέρογκα ματαιότητος φθεγγόμενοι beschrieben werden, und Dan. 11, 36., wo Antiochus Epiphanes als ein Lästerer Jehovas erscheint.

V. 9. Aus diesem Schreckensgebilde wird nun der Prophet in eine der erhabensten Visionen der göttlichen Majestät versetzt. Noch hauset der freche König auf Erden; da trifft ihn

Digitized by Google

das Gericht Gottes. Eine feierliche Gerichtssitzung Gottes beginnt, und die glänzendste Theophanie enthüllt sich vor den Augen des Sehers.

Wir betrachten zuvörderst die Beschreibung des Thrones Gottes, entnommen von den Berathschlagungen und Gerichtssitzungen morgenländischer Herrscher. Den eigentlichen Thron Gottes umgeben eine Menge hoher Sessel, כרסון, καθέδραι, für die höheren Diener Gottes, die Engel, die ihn umgebende Schaar der Auserwählten; Jes. 6. Hiob 1. Apok. 4. (Die Rabbinen beziehen es auf die Aeltesten Israels, mit denen Gott die Heiden richten wird; s. Schöttgen, hor., p. 1105.) Sie werden aufgestellt, unter ihnen ragt aber besonders hervor der Thron Gottes selbst. Derselbe war Feuerflammen (auch bei den orientalischen Thronen funkelt alles von Gold und Edelsteinen, Rosenmüller, A. u. N. Morgenl., III, 176 ff.: bei Gott ist Lichtglanz, Reinheit des Feuers); die Räder an dem Throne loderndes Feuer. Der Thron Gottes ruht auf Rädern, wie bei Ezechiel C. 10., zugleich, wie aus Ez. 10, 13. erhellt, um das Getöse, die Donnerstimmen (גלגל, Ps. 77, 19.), die mit Theophanien verbunden waren, darzustellen, und die Schnelligkeit, mit der das Gericht Gottes vollzogen wird, zu symbolisiren. Bertholdt, und nach ihm Hengstenb., Beitrr., S. 339. erinnern an die sellae curules der Römer; aber die morgenländischen Throne ruhen auf Säulen, und es soll in unsern prophetischen Stellen wohl das unterschiedliche des Thrones Gottes von dem anderer Monarchen angegeben werden. Paulus (Comment. üb. d. N. T., III, S. 58.) erklärt שביבין durch Umkreise (des Thrones), גלגלוהי aber für die horizontalen Seitenwände des Thrones!!! — Im Kuran und bei den Muhammedanern ist ein häufiges Epitheton Gottes: ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيد, der Herr des herrlichen Thrones; vgl. Sur. 17, 42. 85, 15. ed. Mar. Ibn Doreid, V. 215. ed. Scheid., nicht ohne monströse Ausschmückung der späteren; vgl. Reland, de relig. Mohammed., p. 40 ff. Auch die Fabeln der Rabbinen über den Thron Gottes sind zahlreich; vgl. Schöttgen, hor.,

Digitized by Google

p. 1105. Jarchi, z. 1 Mos 1, 2. Jos. Jachiades z. d. St. und dazu L'Empereur.

Gottes Name selbst wird nicht genannt, sondern er nur durch ein Epitheton, wodurch der Eindruck der Majestät erhöht hervortritt (vgl. Ewald, comment. ad Apoc., p. 88 ff. 135. 137.), bezeichnet. עַתִּיק יָמִין, der Alte der Tage, gleich רִאשׁוֹן וְאַחֲרוֹן, Jes. 44, 6., יֹשֵׁב קֶדֶם, Ps. 55, 20. (der von Alters her Gericht hält), מֶלֶךְ oder אֱלֹהֵי עוֹלָם. Vergl. Gesch. v. d. Sus., V. 52.: πεπαλαιωμένος ἡμερῶν. Theodoret: διὰ τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν διδάσκεται τὸ αἰώνιον (nach ihm übersetzten deßhalb andere: παλαιῶν ἡμέρας). Wunderlich ist die Erklärung derer, die darunter den Sohn Gottes verstehen; vgl. z. B. Ephraem: ܐܒܐ ܕܒܪܗ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܗ ܝܘܡ ܝܠܕܬܝܟ ܐܢܐ, „er meint damit seine ewige Zeugung vom Vater.“ Richtigere Vorstellungen s. b. Augustin., de trinit., II, c. 18. Aehnliche Anreden Gottes bei den Muhammedanern; s. Krüger, de nomin. Dei Arab. dissert., p. XII. Jablonsky (panth. Aeg., I, p. 77.) vergleicht unsere Bezeichnung mit dem ägyptischen Neit; vgl. die Bezeichnung μήτηρ ἀρχαία, Aeschyl., suppl. 50. Bei den Kabbalisten findet sich dieselbe ebenfalls, doch von dem Verhältnisse Gottes zu und in der Welt; vgl. Tholuck, Comm. z. Br. an d. Röm., S. 363., 2te Ausg. — Das Gewand ist weiß (s. z. 10, 5.), das Haupthaar rein wie Wolle, nicht auf das Alter zu beziehen, sondern ein Symbol der Reinheit, des Lichtglanzes Gottes, der sich selbst an allen Gliedern kund giebt; vgl. Apok. 1, 14. (von Christus): ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν. Man denke an die von dem Wäscher (מְלַבֵּן) gereinigte Wolle: vergl. Jes. 1, 18. Klagl. 4, 7. Ps. 51, 9. Kohel. 9, 8. (Targ.). Dies suchten auch die LXX. noch besonders auszudrücken: ὡσεὶ ἔριον λευκὸν καθαρόν, woran Scharfenberg und Segaar also unbedachtsam corrigiren wollen. — Sciamus non posse a nobis conspici Deum qualis est, donec simus plane similes ei; — quum ergo nunc modulus noster non ferat plenitudinem immensae gloriae, quae est in essentia Dei, necesse est, ubi nobis apparet, ut induat formam aptam captui nostro. Nunquam ergo visus fuit Deus patribus, qualis est in sua perfectione, sed quantum ferebat modulus ipsorum, praebuit gustum aliquem prae-

Digitized by Google

sentiae suae, ut certo cognoscerent esse Deum, et tamen ipsum comprehenderent, quatenus erat utile, et quatenus etiam ferre possent. — Deus certe neque solium aliquod occupat, neque rotis vehitur, sed non debemus imaginari Deum in sua essentia talem esse, qualis prophetae suo et aliis sanctis patribus apparuit, sed induit subinde varias formas pro captu hominum, quibus praesentiae suae aliquod signum dare volebat. Calvin.

V. 10. Ein Feuerstrom geht aus von ihm, vergl. Apok. 4, 5.: *ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀςραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί.* נגד enthält den Begriff der Menge (LXX. ganz wörtlich *ἕλκων*, vgl. Michaelis, or. Bibl., IV, S. 21.); „so reichlich auch jene Gluth strömt, so geht sie doch sämmtlich von Gott aus (נפק מן קדמוהי), hat Beziehung auf ihn, den Herrn des Gerichts," vgl. Apok. 22, 1. Unendlich groß ist die Schaar der den Herrn umgebenden, ihm dienenden Engel. Hunc adhibuit numerum propheta non quo iste ministrorum numerus definitus sit, sed quo majorem multitudinem humanus sermo explicare nequiverit. Hieronymus. Apok. 5, 11.: *ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν* (der den Thron Gottes umgebenden Wesen) *μυριάδες μυριάδων, καὶ χιλιάδες χιλιάδων.*

So war nun alles vorbereitet, um die Handlung des Gerichts selbst vor sich gehen zu lassen. דינא יתיב, das Gericht saß, d. h. die Gerichtssitzung begann. דינא, das Gerichtspersonal, die Versammlung, ديون, wie auch judicium bei Cic., Verr., II, 18. Der Syrer löset es daher geradezu auf ins concretum: ܕܝܢܐ ܝܬܒ, bezog es aber wohl auf Gott ausschließlich, als die Hauptperson. Ganz ungrammatisch und unpoetisch nehmen hier auch einige, wie Dathe, Gott als Subjekt an: „er setzte sich zum Gericht." Wenn übrigens Berth. unter den mit Gott berathenden Personen die sieben Erzengel oder Amschaspands der persischen Theologie versteht, so war vor allem ein neuer Text unsers Daniel zu Grunde zu legen und aufzufinden, in dem gegenwärtigen findet sich davon keine Spur. Ueber das folgende s. z. 12, 3.

V. 11. 12. Da in den Büchern Gottes, dem Schuldverzeichnisse der Welt, auch die Schuld des letzten Thieres aufgezeichnet

Digitized by Google

war, so wird dasselbe, als das Hauptobjekt des Richterspruchs, nunmehr der höchsten Strafe übergeben. Der Seher verlangt ihm zu folgen in seiner Anschauung, er spricht deßhalb so, wie ihm die Erscheinungen zu Theil werden, zum Theil in abgerissener Sprache: „ich schauete wegen der Lästerungen des Thieres, die es ausstieß (die Relativverbindung ist ausgelassen, um den Hauptbegriff, das, was dem Propheten das wichtigste war, vorweg zu nehmen): ich schauete weiter, bis es getödtet wurde.“ Die Wiederholung des חזה הייתי erklärt sich sehr leicht, wenn man bedenkt, wie der Schriftsteller das nicht unmittelbar auf die Gerichtssitzung erfolgende Moment der Ausrottung des Hornes, sondern dasselbe als erst nach geschehenem Richterspruch erfolgend darstellen, zugleich aber auch das ununterbrochene Schauen, seine fortwährende Aufmerksamkeit ausdrücken will. Den Richterspruch selbst übergeht er daher ganz, als leicht zu errathen, und eilt zu der wichtigen Folge desselben, dem Tode des Hornes. Die Wendung ist also rein rhetorisch, und darf nicht auf grammatische Prinzipien zurückgeführt werden. Das Mißverstehen dieser schönen Redeweise hat Berth. zu der Behauptung verleitet, das letzte חזה הייתי sey unecht, weil — der Syrer es wegläßt, und man vermisse auch bei dieser Auslassung nichts!! Auch Kirmß (S. 40.) irrt daher, wenn er meint, das erste חזה sey in einer andern Bedeutung als das zweite, für percipere zu nehmen, und zu verbinden mit מְדַּבֵּר: „ich vernahm dann von der Stimme (nämlich des jetzt auftretenden Anklägers) die Lästerungen,“ u. s. w. Allein was berechtigt uns zu dieser ganz willkürlichen Annahme einer zweifachen Auffassung desselben Verbums in demselben Satze? Daß das Horn lästerte, hatte der Prophet schon längst erzählt, und von einem Ankläger ist gar nirgends die Rede. Was Kirmß noch einwendet, daß sonst das Wort קל immer putide ac sine caussa adjecta erscheine, ist vielmehr auf seine eigene Erklärung anzuwenden. קל מְדַבֵּר, „die Stimme der Lästerungen,“ sind die lauten, schamlos ausgestoßenen Lästerungen, wie man sagt: „ich rufe mit meiner Stimme,“ für: „ich schreie laut“ u. s. w.

Mit dem Untergange der Herrschaft dieses, war zugleich ein Ende allen übrigen Reichen gemacht. עדה, im Aphel: entfernen, wegnehmen, auch übertragen; da es hier absolut steht,

Digitized by Google

steht, ist ersteres vorzuziehen. Der Sinn des Ganzen wird besonders klar durch Vergleichung von V. 26. Es hatten die übrigen Reiche (שאר durch omnis mit Schultens und Bertholdt zu übersetzen, ist ganz unnöthig) lange Zeit hindurch auf Erden ihr Wesen getrieben; sie waren eines nach dem anderen verschwunden, ein lebendiges Bild irdischer Hinfälligkeit und Vergänglichkeit. Aber der Grund dieses ihres Absterbens war noch nicht dadurch hinreichend offenbart worden; erst am Ende der Zeiten, wenn die Sünde ihren Culminationspunkt erstiegen hat, wenn der Fürst dieser Welt seinen Thron auf Erden aufgeschlagen hat, wird durch die furchtbare, ihn und sein Reich treffende Strafe die Wurzel des Falles aller übrigen Reiche der Welt am evidentesten erwiesen. Die Welt ist nun auch äußerlich glänzend überwunden, und alle ihre Pracht und Herrlichkeit, die nicht um das alleinige Centrum derselben, von dem sie ausgehen sollte, Gott, sich dreht, sondern um ihren Gebieter, den Teufel, ist gestürzt und zu Schanden gemacht. Gott herrscht jetzt ausschließlich, alles in allem, und jede irdische Herrschaft kann nicht mehr bestehen außer ihm und seinem Reiche: in Satan ist auch sie zugleich gestürzt, denn sie war eine weltliche, und durch seine Bezwingung sind Wurzel und Baum und Früchte zugleich umgehauen. So ist es beschlossen in dem unerschütterlichen Rathschlusse des Höchsten: „bis zur Zeit und Stunde war Verlängerung ihrem Leben verliehen.“ Immer zögert die Hand der Vorsehung mit der verdienten völligen Ausgießung der Strafe über sie aus Langmuth, ein Ueberrest (שאר) von ihnen existirt noch fortwährend; aber wie Gott das Ende einer einzelnen Monarchie genau ersonnen und beschlossen (Jes. 14, 24.), so auch die Stunde des Weltgerichts, und den Untergang aller Reiche der Welt. — Das זמן ועדן erklärt trefflich C. B. Michaelis: ambo haec nomina denotant tempus diverso tamen forte respectu; prius qua commodum est aptumque rei gerendae, posterius vero, qua praestitutum fixumque. Welche Verdrehungskünste die neologische Exegese nicht scheuet, um ihre vorgefaßten Meinungen dem göttlichen Worte aufzubürden, zeigt hier besonders das Beispiel von Paulus, der (Comment. z. N. T., III, S. 49.) unsre Worte so deutet: „ihnen ist Lebensfrist gestattet auf unbestimmte Zeit“!! Vgl. auch S. 69 ff.

Digitized by Google

V. 13. 14. Statt des Fürsten der Welt wird die Herrschaft nunmehr einem andern übertragen. Es ist der Messias, der Sohn Davids, der die glänzendste Gewalt nunmehr erlangt. Seine Erscheinung wird wiederum auf solemne Weise eingeleitet. Er erscheint עִם עֲנֵי שָׁמַיִם, mit den Wolken des Himmels, von ihnen umhüllt. Wie Jehova auf den Wolken einherfährt, Ps. 104, 3. Jes. 19, 1., so auch hier der Messias. Es ist offenbar Symbol der Herrlichkeit, der Erhabenheit über alle Wesen, die sich darin ausprägt. Wie Jehova einst Israel in einer Wolke durch die Wüste leitete (vgl. Hengstenb., Christol., II, S. 41 ff.), wie Wolken den Tempel füllen, wenn er von ihm Besitz nimmt (2 Mos. 40, 34. 1 Könn. 8, 10. 11. vgl. Ezech. 10, 4.), wie sich das ganze Alterthum die Gottheit in den Wolken verhüllt dachte (vergl. Homer, Il., V, 186. Horaz, Od. I, 2, 3. Wetstein, z. NG., 1, 9.), so hier der Messias; vergl. Matth. 24, 30. Apok. 1, 7. 14, 14. Noch vgl. Nahum 1, 3.: „Jehovas Pfad ist im Sturmesbrausen und Ungewitter, וְעָנָן אֲבַק רַגְלָיו, und Gewölk ist der Staub seiner Füße.“ Als eine Darstellung der göttlichen Macht und Herrlichkeit, wurde diese Beschreibung nun auch von jeher, selbst unter den Juden, angesehn. Sie findet sich schon in den sibyllinisch. Büchern, wo es in der Schilderung vom Messias heißt (l. II, p. 277. ed. Gall.):

ἥξει ἐν νεφέλῃ πρὸς ἄφθιτον ἄφθιτος·αὐτὸς
ἐν δόξῃ χρίεος σὺν ἀμίμοσι ἀγγελτῆρσι
καὶ καθίσει κ. τ. λ.

Die Juden entlehnten aus unsrer Stelle ein eigenes Epitheton für den Messias, עֲנָנִי, nubivagus; s. C. B. Michaelis, de nominibus Christi humanam ipsius naturam designantibus, §. 7. Bengels Archiv f. Theolog., Th. VIII, S. 24.

Die vorige Schilderung ließ mit Recht auf ein übernatürliches, himmlisches Wesen schließen; dadurch würde aber der Charakter des Messias noch keineswegs in ein gehöriges Licht getreten seyn: es ist nur die eine Seite seiner Erscheinung. Wahrer Gott und wahrer Mensch erscheint er auch hier: Er gleicht (כְּבַר) einem Menschen, oder einem Menschensohne. Nur so im Gegensatze zu der vorigen Schilderung, die die Erhabenheit seines Wesens bezeichnete, kann diese Bezeichnung seiner Niedrigkeit gehörig im Zusammenhange begriffen werden, und es ist

Digitized by Google

daher eben so willkürlich mit Bertholdt, z. d. St. und christol. Jud., p. 31., in der Bezeichnung Menschensohn gar keinen Gegensatz zu finden — man begreift dann in der That nicht, wozu überhaupt der Ausdruck hier gebraucht wurde — als mit andern, wie Ewald (comm. in Apoc., p. 99.), einen Gegensatz zu den Engeln, die sich der Prophet von der menschlichen Gestalt verschieden gedacht habe, anzunehmen. Mit demselben Rechte ließe sich eine Opposition zu den vorhergehenden Thieren in dem Ausdrucke finden, und woraus kennt man denn überhaupt die Ansicht Daniels über die körperliche Beschaffenheit der Engel? Erscheint nicht im Gegentheil Gabriel bei ihm stets wie ein Mensch (8, 16 ff. 9, 21. 10, 10 ff.)? — Zu unsrer Auffassung paßt ebenfalls nur das folgende: auch hier beginnt wieder die Beschreibung der Herrlichkeit des Messias. Die Schilderung ist nach der Uebertragung einer irdischen Herrschaft geformt. Vor dem Thron Gottes angelangt, wird der Menschensohn mit der höchsten Herrschaft belehnt. Es ist die höchste Macht und Ehre, die ihm zu Theil wird: Herrschaft (שלטן) und der damit verbundene Glanz (יקר) und das Reich (מלכו), dessen Beschaffenheit nun näher so angegeben ist, daß alle möglichen Völker daran Antheil haben, und die Dauer desselben eine ewige ist. Es ist weder durch Uebertragung auf einen andern (יעדה), noch durch Zerstörung (יתחבל) für ihn verlierbar; vgl. Luc. 1, 33. Matth. 28, 18. Phil. 2, 10.

Die Beziehung auf den Messias ist an unsrer Stelle, wie selten sonst im A. T. an messianischen Stellen, mit einer überwiegenden Stimmenmehrheit der verschiedenartigsten Ausleger festgehalten. Schon Porphyrius, wiewohl seine ganze übrige Deutung unsers Cap. ihn zur Läugnung des messianischen Gehaltes leicht hinleiten konnte, scheint sich doch hier in Verlegenheit befunden und die Stelle in seiner Auslegung übergangen zu haben, wie aus der triumphirenden Frage des Hieronymus erhellt: hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius u. s. w. Einstimmig kommen die jüdischen Ausleger hier in der Anerkennung des Messias und seiner herrlichen Erscheinung überein. Außer den angeführten Stellen ist noch beachtenswerth der Name Menschensohn vom Messias in dem (zur Zeit Christi ungefähr verfaßten) B. Henoch, Cap. 46, u. 61.

Digitized by Google

ed. Lawrence, der ohne Zweifel aus unsrer St. floß, wie der Name Gottessohn, c. 104. (vgl. 4 Esra 13, 37. 52. Sohar, z. Jes. 19, 1.) aus Ps. 2, 7. Jarchi sagt: הוּא מלך המשיח. Saadias: הוּא משיח צדקנו. Jos. Jachiades: הוּא משיח צדקנו אשר יגיע לשני יל'. Merkwürdig ist die Art der Vereinigung unsrer Stelle mit der Sacharja C. 9. im Talmud Sanhedrin, fol. 98, 1.: si boni sunt Israelitae, tunc veniet in nubibus coeli, si vero non boni, tunc inequitans asino. Dafür entscheiden sich auch die rationalistischen Theologen unsrer Tage, wie Bertholdt, Gesenius (z. Jes., Th. I, S. 365. u. 601.), De Wette (bibl. Dogm., S. 163.), freilich im schnurgeraden Gegensatze zu der Ansicht derselben von der Abfassung unseres Buches [1]). Entscheidend ist für diese Beziehung die Erwähnung unsrer St. im N. T., die Christus bekanntlich auf sein Wiederkommen zum Gericht bezieht, aus der er überhaupt den Namen Menschensohn sich beilegte, und die auch bei der Darstellung der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zum Grunde liegt (vgl. Tholuck, Comm. z. Ev. Joh., 3, 3.). — Als abweichende Meinung findet sich nur die eine, wornach der Menschensohn Symbol des Volkes Israel ist. Diese findet sich schon bei Abenesra: filius Dei est populus sanctus Israel, bei Paulus (Comment. z. N. T., III, S. 58.), Jahn (Einleit., II, S. 616.: „die Menschengestalt in Wolken ist ein Bild der Makkabäer"); auch Baumgarten-Crusius (bibl. Theolog., S. 380 ff.) ist, wiewohl schwankend, ihr geneigter als der anderen Auslegung. Der einzige Grund dafür ist aber nur der, daß unten in der Deutung der Weissagung nicht des Messias, sondern nur seines Reiches Erwähnung geschieht — ein Umstand, der sich leicht aus dem ganzen Charakter, den die der Weissagung folgende Deutung an sich trägt, erklärt. Sie ist keineswegs wörtliche Auslegung, sondern nur weitere Auseinandersetzung einzelner wichtiger Momente

1) Was soll man von der Redlichkeit eines Ausleg. denken, wenn er verfährt, wie De Wette, welcher in sein. bibl. Dog., §. 188., sagt: „der Messias erscheint als göttliches Wesen in den Wolken des Himmels (7, 13. 14.)," im folg. §. 189. als die Lehre der Apokryphen darstellt: „nichts vom Messias (*χρίστος*), noch einem Reich des Messias oder Gottes" (vergl. §§. 190. 191.), und in der Einl. ins A. T. §. 255. zu dem „spätern religiös-politischen Geiste des Buches" die „Christologie" (Cap. 7, 13. 14.) rechnet!

Digitized by Google

der Prophetie. Daß aber in V. 26. nur das Reich Gottes genannt wird, hat seinen Grund in V. 25., wo von den Heiligen des Höchsten, die der Mishandlung des Antichristes ausgesetzt sind, die Rede ist, und weil nun der Engel die Leiden dieser zum Hauptthema seiner Rede macht, ist ganz angemessen auch im folgenden von der Verherrlichung derselben gehandelt. Dagegen spricht aber vornehmlich folgendes: a) es wäre der Vergleich mit einem Menschensohne hier, wo von wirklichen Menschen die Rede seyn soll, ganz unstatthaft, und dies läßt sich durch keine befriedigende Analogie erklären. Baumgarten-Crusius vergleicht zwar Apoc. 12., wornach „die christliche Gesellschaft unter dem Bilde eines Neugebornen zum Throne Gottes entrissen" dargestellt werde. Allein wer weiß nicht, welchen bedeutenden und höchst gegründeten Bedenken diese Auslegung noch unterwoefen ist? und daß sonach diese so sehr zweifelhafte Stelle unmöglich zur unzweifelhaften Auslegung der unsrigen gebraucht werden kann. b) Wir haben nachgewiesen, daß sich hier eine göttliche Abkunft, die göttliche Natur des Messias unter dem Bilde des Kommens auf den Wolken dargestellt findet. — Wie kann dies aber mit einigem Scheine der Wahrheit als passend auf das jüdische Volk angesehen werden, ohne die größte Ungereimtheit dem Schriftsteller in den Mund zu legen? c) Entschieden dagegen ist aber auch die genauere Betrachtung von V. 27. selbst. Hier heißt es: „des Höchsten Reich ist ein ewiges Reich" u. s. w. Es ist also hier der Ausdruck Höchster und Menschensohn oder Messias gleichbedeutend genommen, da dasselbe von beider Reiche Natur und Beschaffenheit V. 14. und 27. ausgesagt wird. Also nur der Gottmensch Christus kann das Subjekt unserer Weissagung seyn. — Kaum der Erwähnung werth ist die Meinung von Grotius, daß das römische Volk, welches damals keinen König hatte (1 Makk. 8, 26.), — filii hominum dicuntur privati (sic!) — hier zu verstehen sey.

V. 15. Die Folge des Gesichtes für den Seher: es ist ihm seiner Bedeutung nach dunkel, und Sehnsucht ergreift ihn nach einem näheren Aufschlusse. נִרְאָא, ein starkes Wort, um einen hohen Grad von Betrübniß auszudrücken. Die Grundbedeutung abkürzen, decurtare, gleich קצר (Jes. 28, 20. Matth.

Digitized by Google

24, 22. 27. Peschito.) steht dann, mit רוח verbunden, von allen heftigen Affekten (vgl. z. 1, 10. S. 32 ff.), eigentlich: den Athem abkürzen, den Lebenshauch zusammenziehen. So vom Zorne, Sprüchww. 14, 17. und 29.: דכריא רוחיה, entsprechend dem hebr. קצר אפים und רחב "ק, der Jähzornige, irae promptus; häufiger von Traurigkeit, besonders im Syrischen, 1 Sam. 1, 6. Hiob 6, 27. Matth. 14, 9. Röm. 9, 2. 2 Cor. 2, 4. 5. Pesch. Dies würde auch hier passen. LXX.: ἀχηδιάσας. ἀχηδιᾷν, ingenti moerore affici, gravissime angi. Hesych.: ἀλυχή. ἀδημονία. ἀχηδία, vgl. Ps. 118, 28. Jes. 61, 3. LXX. Doch könnte es auch in der physischen Bedeutung: krank seyn, stehen, wozu das זִיוִי יִשְׁתַּנּוֹן, die Frische meiner Gesichtsfarbe verlor sich (s. z. 4, 34.), sehr passend gesagt seyn würde. Dafür spricht auch der Zusatz: im Körper, der sonst immer etwas auffallend bleibt. So Sprüchww. 33, 35. Targ.: מחוננני ולא אדהירת, „sie schlägen mich, ich fühle keinen Schmerz;" tr. Schabbath, fol. 21, 2.: כריהי דמערבא, „die Kranken des Occidents" (die Glosse: חולים), davon כרהא, die Krankheit, sehr häufig im Syrischen; s. Castelli, lex., p. 432. ed. Mich. Ueber die Verbindung רוחי אנא, wobei noch Berth. das אנא für einen nominativus absolutus hält, s. Ges., Lehrg., S. 728. נדנדה, eine eigenthümliche hebräischartige Form für das vulgäre נדן (1 Sam. 17, 51. 2 Sam. 20, 8. Targ.), eine Scheide, hier als Bild des Körpers für den Körper geradezu. Gesenius (Gesch. d. hebr. Spr., S. 35.) vergleicht sehr passend Hiob 27, 8.: כִּי יִשָּׁל אֱלוֹהַּ נַפְשׁוֹ, „wenn Gott herauszöge sein Leben" (wie ein Schwert aus der Scheide), für gewaltsam tödten. Im Rabbinischen vergl. Sanhedrin, fol. 108, 1.: שלא תחזא נשמת הוזרת לנדנה, „nicht kehre zurück ihr Athem in ihre Scheide." Einen ähnlichen Tropus hat man im Lateinischen; vgl. Plin., H. N., VII, 52.: donec eo (corpore) cremato inimici — remeanti animae velut vaginam ademerint; die Runzeln auf der Haut des Löwen nennt er vaginae corporis VIII, 15. Vgl. Gataker, z. Antonin., p. 266. Zu vergleichen ist das ähnliche Bild eines Kleides, Schöttgen, hor., p. 693. Die LXX. frei: ἐν τούτοις. Vulg.: territus sum in his. Theodot.: ἐν τῇ ἕξει μου (vgl. ἕξει für גְּוִיָּה, Richt. 4, 9.). Vers. Veu.: ἐν μέσῳ τῷ κολεῷ εὐ.

Digitized by Google

Ganz abweichend der Syrer: ܨܒܝ ܕܡܛܥܣ, er dachte nämlich wohl an das syr. ܡܨܥܣܐ, Bett, Lager, und setzte dies quid pro quo, weil es ihm passend zu ܐܬܚܠܝ, ich wurde krank, gesagt zu seyn schien.

V. 16. Der Prophet nähert sich nun einem der Diener (קאמיא, vergl. S. 22.), um hier eine Erklärung zu erlangen. Der Engel ist nicht näher genannt und beschrieben, wie sonst bei Daniel: der Prophet kannte ihn nicht, da sich jener ihm ebenfalls nicht zu erkennen gab, vgl. 8, 15. 16. Aehnlich ist Sacharja 4, 4. 5. und Apok. 7, 13 ff. ליציבא, Gewißheit, sichere Beruhigung.

V. 17. 18. Ganz allgemein giebt nun in der Kürze der Engel den Sinn der Weissagung an. Durch das די אנין ארבע wird angezeigt, daß auf die Zahl hier ein besonderes Gewicht zu legen sey: vier Monarchien der Erde und ein Reich des Himmels. מלכין, Könige für Dynastien, Königreiche, concret ausgedrückt: die Repräsentanten der Reiche, für diese selbst; vgl. V. 23. Das vierte Thier ist das vierte Königreich (מַלְכוּ), 8, 20. 21. Vgl. Gesenius, z. Jes., Th. I, S. 760. Der Ausdruck ist aber absichtlich gewählt, weil im folgenden von den Heiligen Gottes, also einem Concretum, die Rede ist, und zwischen beiden ein Gegensatz bemerklich gemacht werden soll. Nicht ohne Nachdruck heißt es auch: „die von der Erde sich erheben werden;" vgl. Jos. Jachiades: caussa, qua exsurgent, erat terrena, non divina, at ortus regni quinti erit a Deo e coelo. — ויקבלון וגו'. Trefflich De Dieu: quas vidisti quattuor bestias sunt quattuor règes, qui surgent in terra. Non tamen soli hi regnabunt. Etiam sancti Dei habebunt regnum, quod possidebunt. Hieraus ist klar, was unter den קדישי עליונין zu verstehen sey: die Erben und Besitzer des himmlischen Reiches, die Theilnehmer am messianischen Reiche, die auch Ezech. 36, 38. „eine Heerde des Heiligen" heißen. Bertholdt macht hier die ihn selbst am meisten schlagende Bemerkung, daß die Juden im makkabäischen Zeitalter sich gern diesen Namen beigelegt hätten. Wir geben das Uebertriebene dieser Usurpation, die aus dem äußerlichen Nationalstolz jener Zeit hervorgieng, von ganzer Seele zu; aber wie kommt es, daß dies nicht in unserm Buche geschieht, wo

Digitized by Google

nur in Bezug auf die messianische Zeit der Ausdruck gebraucht wird? Giebt es ein deutlicheres Unterscheidungszeichen unserer und jener Zeit? Daß es hier heißt, die Heiligen des Höchsten würden das Reich bekommen, ist einerseits entgegengestellt dem theokratischen Besitz des gelobten Landes, welches häufig als Ausdruck der Theilnahme an allen Segnungen des alten Bundes steht (Ps. 36, 19. 37, 9. Sprüchww. 2, 21.; vgl. Matth. 5, 5.), andrerseits als Erweiterung dieses Begriffs, in welchem der des höchsten Heils und Segens für das Volk des alten Bundes zwar enthalten war, aber nur in Bezug auf die dereinstige vollkommene Erfüllung dieser Verheißung. Daher die Propheten häufig von der Besitznahme der heidnischen Welt, als einem charakterischen Zuge der messianischen Zeit, reden, wie dies schon in der Verheißung an Abraham (2 Mos. 22, 17. 18.) enthalten war, — eine Weissagung, die einmal in niederem Sinne schon mit der Erscheinung Christi, dem Versöhner der ganzen Welt, und dem durch ihn erworbenen Heil, das die Gemeinde zu eigentlichen κληρονόμοις τῆς γῆς oder τοῦ κόσμου (Röm. 4, 13.) macht, erfüllt ist, im höchsten und weitesten Sinne aber dann, wenn dieses Erbtheil auch äußerlich als solches sich erweisen wird, wenn die Schaar der Gläubigen die Triumphe über die Welt und ihren Fürsten davon trägt.

V. 19—22. Durch die Antwort des Engels war der Prophet nur im allgemeinen über das Verhältniß des Reiches des Messias zu den irdischen Herrschaften belehrt worden. Dunkel mußte ihm somit noch immerfort das Verhältniß der weltlichen Reiche unter sich bleiben. Hier trat nun schon in der Weissagung das letzte Thier als das wichtigste von allen, hervor. Ueber dieses verlangt er also Auskunft. Die ausführliche Wiederholung der Beschreibung desselben soll den Eindruck darstellen, den sie auf das Gemüth Daniels hervorgebracht hat.

V. 25. Die ganz spezielle Beschreibung des Treibens des Antichrists. Es besteht in Lästerungen gegen (לְצַד, zur Seite, wird gewöhnlich geradezu durch: adversus, contra übersetzt; allein in dem Ausdrucke liegt das sich erheben, das Mächtige, sich Gott gleich stellen, woraus jener Begriff erst abgeleitet ist) Gott; in Mißhandlungen der Heiligen (für יבלא hat der Syrer:

Digitized by Google

ڬڬڬڬ, welches Ephraem erklärt: ڬڬڬڬ ڬڬڬڬ ڬڬڬڬڬڬ, nach einer bekannten häufigen Verwechselung von כ und ב, wie sie gerade bei unserm Verbum auch Hiob 21, 13. 36, 11. statt findet. LXX.: *κατατρίψει*, wofür nach Theodoret andere Exemplare *ταπεινώσει* lasen, vergl. V. 24.; der hexaplarische Syrer: ڬڬڬڬ, conteret. Theodot.: *παλαιώσει*, wofür vielleicht *πλανήσει* zu lesen; wie der Araber übersetzt: وَيُضِلُّ, er wird verführen, zum Abfall verleiten, vgl. 11, 32.), in Abschaffung aller Religion und Gesetze. Gewöhnlich faßt man die Worte דת זמנין als spezielle Bezeichnung der theokratischen Einrichtungen. Allein gesetzt auch das Ganze paßte seinem Zusammenhange nach dazu, so würde doch hier דָּת schwerlich in dieser engen Bedeutung stehen, gleich תּוֹרַת יי, wofür sich gar kein Beispiel nachweisen läßt; ja es war im Exil gewiß nicht die eigentliche Bezeichnung der Thora, sondern wurde, wie das דת אלהה 6, 9. zeigt, im Munde der Heiden von dem jüdischen Gesetze gesagt. Auch die Rabbinen brauchen nie das Wort von dem göttlichen Gesetze, sonderu nur von andern Religionen; vgl. Buxtorf, S. 587. Sehr passend sieht es hier daher nach dem anderweitigen durchgängigen Sprachgebrauch unsers Buchs von den profanen Einrichtungen oder Gesetzen, im Gegensatze zu den זמניא, den statutis sacris. Alle die heiligen und profanen, göttlichen und menschlichen Einrichtungen und Gesetze werden abgeschafft werden. — Ueber כבר, gleich dem hebr. שׁבר, syr. ڬڬڬڬ, s. Esth. 9, 1. und Scheid, z. cant. Hisk., p. 272.

V. 26. 27. Alle Herrschaft soll mit dem Ende dieser aufhören, und ausschließlich das Reich Gottes bestehen. Versus hic (27.) admonet, quod praedictum fuerat de bestiae interitu spectare ad ecclesiae salutem, ut scirent fideles se a Deo respici, et mutationes, quae aliae post alias accidebant, tendere in hunc finem, ut cognoscerent pii, se esse sub Dei fide ac tutela. Nam disserere de quattuor monarchiis fuisset frigidum et parum utile, nisi hoc etiam fuisset adjectum, nempe peculiarem fore Deo ecclesiae suae curam, ita ut mundum volveret aut versaret in salutem suorum: quemad-

Digitized by Google

modum etiam aliis in locis dicitur, pluris esse electum populum Deo quam omnia regna, quantumvis in terris splendeant (Jes. 43, 3.). Calvin.

V. 28. Eine Schlußformel des Gesichts, wie Jer. 51, 64. Hiob 31, 40.: „zu Ende waren die Reden Hiobs.“ Die Unruhe Daniels dauerte fort, so daß selbst sein Körper darunter litt. מלחא בלבי נטרת, ich bewahrte es im Innern, tief einprägend und betrachtend die Weissagung. Im Hebr. sonst: שׂוּם אֶל לֵב, 2 Sam. 13, 33., im N. T.: διατηρεῖν εἰς τὴν καρδίαν, vergl. Virgil, Aen., I, 30.: manet alta mente repostum.

Capitel VIII.

Dieses Cap. steht in genauer Beziehung auf das vorhergehende (V. 1.) und lehnt sich seinem Inhalte nach im Allgemeinen ganz an dasselbe an. Stellen wir daher beide Abschnitte zusammen, so wird sich aus dem früheren am natürlichsten wohl folgende Veranlassung unsers Capitels, und sein Verhältniß zu dem siebenten, ergeben. Die Schicksale der Zukunft, die vier großen, die Weltgeschichte fast einzig und allein bildenden, und deßhalb mit Recht Welt-Monarchien genannten Reiche waren dem Auge des Propheten enthüllt worden; er sah die großen Begebenheiten und Epochen gar innig verwebt mit dem Schicksale des kleinen Volkes, dem er selber angehörte, es war ihm das aus demselben für die ganze Welt dereinst hervorgehende Heil, ja! der Gipfelpunkt der Verklärung des Reiches Gottes und die Ueberwindung aller Feinde desselben offenbart — aber die Schwachheit des Fleisches vermochte nicht ganz zu fassen den Sinn der Mittheilungen Gottes, der Sinn des Propheten war beunruhigt und bewegt, doch der Pflicht eines treuen Jüngers des Herrn gemäß, bewahrte er die Worte in seinem Herzen (7, 28.). Da erbarmte sich der Herr wieder des Heilsbegierigen Mannes, zwei Jahre darauf (im dritten Regierungsjahre Belsazars) wurde ihm ein neues Gesicht zu Theil, um das, was den Mittelpunkt des vorigen, den Gegensatz zu den irdischen Reichen bildete, das messianische Zeitalter, das bis dahin nur in allgemeinen Umrissen dem Daniel erschienen war (Cap. 2. u. 7.) seinen Anfangspunkten nach, dem Vorbereitungszustande auf dasselbe von Seiten Israels nach näher zu bestim-

Digitized by Google

men [1]). Nachdem daher dem Propheten unter der Gestalt eines Widders die persische Monarchie (V. 3. 4. 20.), und unter dem Symbol eines Ziegenbocks die griechisch-macedonische Herrschaft (5. 8. 21. 22.) erschienen ist, wird die Bedeutsamkeit der letzteren für das Volk Gottes hervorgehoben, der Prophet erhält besonders Aufschlüsse über die Leiden und die Läuterungs-Periode (V. 24. 25. u. das. d. Anmk.) desselben, wobei als Werkzeug in der Hand des Herrn Antiochus Epiphan. eine so bedeutende Stelle einnehmen sollte (9—12. 23—25.). Nicht also — das würde den Refrain des Ganzen bilden — unmittelbar auf das Exil erfolgt das Reich, das in Ewigkeit nicht wird vernichtet werden können, im Gegentheil ist bis zu seiner Erscheinung noch eine schmerzvolle betrübte Periode (s. d. Anmk. z. Cap. 12, 1 ff.), die aber nothwendig ist, um den Heilsplan Gottes zu realisiren, zu durchlaufen, eine Periode, welche correspondirend mit der, die dem Endziele des messianischen Reiches vorangeht (Cap. 7.), als Typus jener betrachtet werden muß. Auch hier wird der königliche Tyrann alles aufbieten, um den Namen Gottes aus der Welt zu verbannen, auch hier wird der Tempel des Höchsten entweihet werden, und das Blut der Heiligen, die ihrem Herrn treu ergeben blieben, in Strömen fließen. Aber schnell ereilt auch ihn, der sich frech Gott selber gleichstellte (V. 11. 25.), die allmächtige Hand Gottes, das Strafgericht bricht schnell über ihn herein (V. 25.). Das Gesicht hat daher eine bestimmte, durch den Rathschluß Gottes selbst beschlossene Zeit (מוֹעֵד, V. 19.) zu seinem Gegenstande, und dies ist die Zeit von 2300 Tagen, die Dauer der Entweihung des Heiligthums und der übrigen Gräuel, die unter den Juden Platz gewonnen hatten [2]).

Als merkwürdige die Vision begleitende Nebenumstände ist folgendes bemerklich zu machen: das Gesicht wird dem Propheten am Flusse Eulâus zu Theil, wohin er sich im Geiste entrückt sieht.

---

1) In dieser Beziehung ist besonders wichtig V. 17.: „das Gesicht geht auf die letzte Zeit," s. d. Anmk. das. (vgl. V. 19.).

2) Was Bertholdt, (S. 77.) damit meint, wenn er sagt, der spätere Aufsatz (C. 8.) habe wahrscheinlich dem früheren (C. 7.) nachhelfen sollen, da nach der Reinigung des Tempels die frohen Zeiten, wie sie C. 7. hoffen ließ, bei weitem nicht gekommen waren, möchte sogar bei dem Zugeständnisse der Unechtheit unseres Buches weder aus dem Inhalte unserer Weissagung, noch aus Bertholdts eigener Ansicht von der Zeit der Abfassung derselben („beide Aufsätze — C. 7. u. 8. — sind fast gleichzeitig"!! S. 77.) schwer zu bestimmen seyn.

Digitized by Google

Thätig erscheinen bei dieser Vision und deren Erklärung für den Seher Engel, unter denen besonders die Wirksamkeit des Engels des Herrn auf geheimnißvolle Weise sich auszeichnet (V. 16.). Die Vision selbst ist dem Propheten nicht bloß äußerst unverständlich, sondern auch mit großer Erschütterung für ihn verbunden: Gabriel nähert sich ihm, um ihm das Gesicht zu deuten — er fällt in Ohnmacht (V. 18.), der Engel richtet ihn wieder auf, erklärt die Vision — aber dennoch ist dem schwachen Sterblichen vieles undeutlich; die Erschöpfung zieht ihm selbst eine Krankheit von mehreren Tagen zu.

V. 1. 2. Die Einleitung in die Weissagung ist in der breiten, fast schleppenden Sprache geschrieben, deren sich der Prophet in der historischen Darstellung besonders bedient. Indessen ist nicht zu läugnen, daß auch hier Verkennung des Grundgedankens zu viel pleonastische Redeweise erst willkürlich hineingetragen hat, wie besonders die Berth.'sche Auslegung beweiset, nach welcher sich kaum etwas schleppenderes und matteres denken läßt, als die hier sich findende Ausdrucksweise. Instruktiv ist aber diese umständliche Auseinandersetzung und nicht ohne großes Interesse für den achtsamen Forscher, so fern gerade jene es ist, die uns genauere Blicke in die Beschaffenheit der Mittheilung der göttlichen Offenbarungen thun läßt. — Nach einer genauen Angabe der Zeit, in welche die Weissagung fällt, fährt der Prophet fort: חזון בראה אלי אני דניאל. Die grammatische Struktur des Satzes betreffend, so ist die nachdrückliche Wiederholung des Personal-Pronomens bekannt (Ges., Lehrg., S. 727. Ewald, Gr., S. 637.); doch ist sie hier nicht, wie sonst überall, mit besonderem Nachdrucke (vergl. 7, 15.) angewandt, welches aus der besonders im Aramäischen pleonastischen Häufung der Pronomina zu erklären ist. Geier meint den Nachdruck daraus zu erklären, daß Daniel von andern, z. B. dem Nebukadnezar, der auch Offenbarungen gehabt, sich ausdrücklich habe unterscheiden wollen. Ewald (comment. in Apoc., p. 96.) meint zwar schon in den Worten אני דניאל (vgl. 7, 28. 10, 1. 7. 12, 5.) eine Sitte pseudonymer Schriftsteller, sich für die Person eines andern auszugeben, zu entdecken; wobei nur die Verwechselung von Eigenthümlichkeit der Schreibart und von Verdachtsspuren der Unechtheit, die aus jener irrig geschlossen werden, zu bedauern ist; wie denn auch Ewald selbst bei der Apo-

Digitized by Google

kalypse seine Ansicht als unanwendbar anerkennt. — Der Artikel vor נראה wird am besten als Relativum gefaßt, so daß das Verbum nicht Participium, sondern tempus finitum ist, so fern dies dem späteren Sprachgebrauche am angemessensten zu seyn scheint; s. Ewald, S. 650. Das im Anfang geschauete Gesicht ist das im ersten Regierungsjahre Belsazars erblickte, welches das vorige Cap. enthält. Hoc in eum finem dictum videtur, ne haec visio putetur esse ejusdem argumenti cum praecedenti (s. d. Einl.). Coccejus.

Mit dem zweiten Vers beginnt eine neue, speciellere Einführung in das Gesicht, enthaltend zwei Punkte, wohin der Prophet im Geiste versetzt wurde, so daß der V. in folgende zwei Hemistychien zerfällt:

ואראה בחזון -- ואני הייתי בשושן

und ואראה בחזון ואני הייתי על אובל אולי

Beide stehen in dem offenbarsten Parallelismus, doch so, daß das zweite Glied die nähere Bestimmung des ersteren enthält, so daß das ו vor dem zweiten ואראה durch und zwar wiederzugeben ist. Diese so deutlich in die Augen springende Verbindung verkennend, schlägt Berth. die Construktion vor, daß nach ואראה eine Parentheſe beginne, die bis zum Ende des Verses fortgehe, wodurch das Ganze aufs äußerste verrenkt erscheint, und das zweite ואראה gewaltsam in die Mitte der Parentheſe gestellt wird, da doch in demselben deutlich genug eine Anknüpfung an den außerparenthetischen Satz enthalten ist. Auch Gesenius (Lehrg., S. 855.) folgt dieser Auffassung, bemerkend, daß nach dem eingeschalteten Satz der leitende Begriff häufig wiederholt werde. Gewiß vollkommen richtig; aber schwerlich läßt sich ein Beispiel auffinden, wo in dem einfachsten Satze, der enge zusammenhängt, wie der: ich war zu Susa, am Wasser des Ulai, die Parentheſe unterbrochen wird [1]), wobei man gar nicht den mindesten Zweck sieht, und den Schriftsteller ohne Noth der entsetzlichsten Languidität beschuldigen muß. Allein

1) Man vergleiche nur Gesenius eigene Uebersetzung der Stelle: ich sahe im Gesichte (und als ich sahe, war ich in Susan), und ich sahe (ich war aber am Wasser Ulai) — und man wird sich von der Richtigkeit unserer Bemerkung und dem Widernatürlichen jener Auslegung gewiß alsbald überzeugen.

Digitized by Google

wir behaupten auch, daß eine Parentheſe hier überhaupt ganz und gar am unrechten Orte ſtehen würde. Es ſoll deutlich nach der Abſicht Daniels zweierlei mit beſonderem Nachdruck hervorgehoben werden; einmal ſeine Verſetzung im Geiſte nach Suſa, ſodann die an das Ufer des Ulai — erſteres, weil dies zugleich den Inhalt der Weiſſagung figürlich anzeigte (ſ. Excurs 1), letzteres, weil es ebenfalls ein bedeutungsvolles Moment der Viſion war (ſ. z. V. 3.); denn es pflegen die Propheten und auch Daniel den Inhalt ihrer Weiſſagung vorher im Allgemeinen zu charakteriſiren, wie z. B. Jeſ. 21, 1. 2. Dan. 10, 1 ff. Was man aber mit Emphaſe, mit Nachdruck ſagen will, ſetzt man nicht in Parentheſe, oder giebt es für eine beiläufige Bemerkung aus. Wollte man aber es beſtreiten, daß auf dem angegebenen ein Gewicht liege, ſo fragen wir bloß: worauf denn ſonſt? und man darf nicht anſtehen zu behaupten, auf dem: ich ſahe im Geſichte. Daſſelbe war ja aber ſchon V. 1. auf das ſchärfſte bezeichnet, daſſelbe wird V. 3. noch einmal nachdrücklich genug hervorgehoben: ich hub meine Augen auf und ſahe — unmöglich kann daher V. 2. dieſelbe Emphaſe haben, wenn man nicht unſere Worte zu dem albernſten Geſchwätze von der Welt machen will. Sehr inſtruktiv für unſre Stelle iſt Apok. 1, 9 — 11., wo eine ſehr genaue Scheidung des körperlichen Aufenthaltes und des geiſtigen Sich-Befindens an einem Orte gemacht wird: ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ — ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ — καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν u. ſ. w. vgl. 17, 3. Ezech. 8, 3. 40, 2. — Die Gründe Berth.'s gegen unſere Erklärung ſind aber folgende: a) „Bei dieſer Ueberſetzung müßten die Worte וידוי בראותי als gänzlich überflüſſig ausfallen." Dieſer Einwurf beruht auf Unkunde des Sinnes der Worte. Das: ich ſahe im Geſichte, drückt den allgemeinen Gedanken aus, daß der Prophet ſich in Ekſtaſe befunden, und der Zuſatz: und während ich ſahe, geſchah es, war ſehr paſſend, um den Uebergang zu der ſpeziellen Beſchreibung des Ortes und der Umſtände der Viſion zu bilden. Dies ſpricht aber deutlich für unſere Erklärung. Denn durch das אראה בחזון will der Prophet den Gedanken, daß er ſich in einer Viſion befunden, feſtgehalten wiſſen, und daran anknüpfend zeigen, von welcher Beſchaffen-

Digitized by Google

heit die Vision sey. So fällt also Berth.'s Vorwurf auf seine eigene Erklärung zurück; denn nach dieser steht das אראה מחזון vollkommen überflüssig da. b) „Dann müßte man auch das V. 27. gesagte imaginair verstehen, welches man kaum verlangen kann." In der That verlangt das auch Niemand! Aber wer kann sich erdreisten zu behaupten, daß beide Verse in der mindesten Beziehung auf einander stehen? Steht etwa in der letzteren Stelle eine Ortsbezeichnung, oder sonst ein spezieller Umstand, der dies nothwendig machte? Abgesehen von der falschen, hier von B. angewandten Auslegung (s. d. Anmk. das.), so fragt sich doch vor allen nur, wer der König war, dessen Geschäfte Daniel besorgte? dieser kann nach V. 1. nur Belsazar seyn; es müssen also babylonische Dienstgeschäfte gewesen seyn, die Daniel verrichtete; ob aber dies in Babylon oder Susa geschah, ist eine Frage, die uns die Geschichte, nicht unser V., und zwar verneinend, beantworten muß (s. den ersten Excurs). — Unsere Erklärung ist die fast aller früheren Ausleger, mit Ausnahme von Josephus und Grotius; dieser sagt oder dichtet vielmehr seltsam genug: videtur Daniel ante summum illum honorem, quem consequutus fuerat sine Laborosoardachi, munus aliquod habuisse in Susiane atque eo rediisse post regis Lab. mortem: creditur enim Susis (?) sepultus." Schon der Syrer trägt seine Deutung ausdrücklich in die Uebersetzung hinein: ܠܐܘܠܝ ܕܫܘܫܢ ܘܚܙܝܘܗܝ ܗܘܐ ܠܗ ܒܫܘܫܢ ܒܪܝܫ ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܠܛܣܪ ܡܠܟܐ, wobei nur der Irrthum zu rügen ist, daß die Vision, wie häufig bei den ältern Auslegern, von einem Traumgesichte verstanden wird, hier um so weniger zulässig, da der Prophet dies sonst genau bezeichnet; s. C. 2. 7. So auch Theodoret: *καὶ εἶδον, φησίν, ἐν ὁράματι, ἄντι τοῦ, οὐκ ἐγρηγορὼς, οὐδὲ μεθ' ἡμέραν ταῦτα ἐθεασάμην, ἀλλ' ὄναρ μοι ταῦτα ἔδειξεν ὁ τῶν ὅλων θεός*, Maldonat u. a.; dagegen Grotius: non jam secundum quietem, sed *ἐν ὀπτασίᾳ*, qui gradus revelationis habetur perfectior. — Das Wort אובל wurde schon von den alten Uebersetzern mannigfach verstanden; Aquila, Theodot., der Syrer behalten das hebr. Wort bei; Symmachus: super paludem Ulai; LXX.: *πρὸ τῆ πύλῃ Αἰλαμ.*; d. Ar.: in porticu Ulai. Auch Ephraem Syrus führt zwei Erklärungen an,

Digitized by Google

die eine, ܒܬܪ ܡܣܥ, bei dem Wasserthor, die zweite, ܒܬ ܐܣܛܘܢܐ, bei der Säule. Diese letzteren Deutungen gründen sich auf das aramäische Wort אֲבוּלָא, Thor, (Buxtorf, S. 13.), welches jedoch schon wegen des unzweideutigen Ulai nicht hieher gehört. Die richtige Bedeutung des Wortes erhellt aus dem hebr. יבל, in der Verbindung יְבֻלֵי מַיִם, Jes. 30, 25. 44, 4., und dem arab. وبل und seinen Derivaten. Die Form ist hier nach der besonders im Aramäischen häufigen Verwechselung des א und י, gebildet, אוּבָל für יוּבָל, Jerem. 17, 8. vgl. אֵבֶל, syr. ܐܒܠ, Gras, und andere mehrere. Im folgenden (V. 3. 6.) steht bloß das einfache האובל für den Choaspas, wie er vielleicht vorzugsweise von den Chald. genannt wurde, wie יְאֹר, der Nil, חִדֶּקֶל, der Euphrat, יַרְדֵּן, der Jordan ꝛc.

V. 3. Das Symbol, welches vor die Anschauung des Propheten tritt, so wie seine ganze Durchführung, ist echt antik, und erinnert zunächst wieder an Babylon. Auf den von dort uns erhaltenen Dokumenten findet sich eine Menge solcher Jagden und Kämpfe zwischen Thieren unter einander, oder Menschen und Thieren, zum Theil in höchst phantastischen Gestalten dargestellt; vgl. Münter, Relig. d. Babyl., S. 63. 99. 193. und die Abbildungen dazu, Tafel II. Widderköpfe finden sich häufig auf jenen Ueberresten als Verzierung, und lassen daher auf die häufige symbolische Anwendung jenes Thieres schließen. Der Bock gehörte sehr wahrscheinlich sogar zum assyrisch-babylonischen Cultus; er scheint wenigstens unter dem אשימא der Bibel zu verstehen zu seyn (s. Ges., thes., p. 161.). Schon der Prophet Jesaia spricht wahrscheinlich in Bezug auf den ihm bekannten Volksglauben und die Mythologie der Chaldäer in seinen Orakeln gegen Babel von Steppenthieren, bocksähnlichen Gestalten (שְׂעִירִים), die nach Babels Zerstörung sich begegnen, einander zurufen und mit einander tanzen sollen; s. 34, 14. 13, 21. 22. und Gesen. z. d. St. Auf den Ruinen von Persepolis erblickt man häufig wiederholte Thierkämpfe, welche den Kampf des Ormuzd und Ahriman, und die Offenbarung desselben in der Thier- wie Menschenwelt abbilden; s. Rhode, die heilige Sage des Zenda, S. 225. Sehr analog mit unserer Symbolik sind auch selbst Stellen des griechischen und römischen

Al-

Digitized by Google

Alterthums, wie die des Attius aus dessen Tragödie Brutus bei Cicero, de divinat., I, 22, 44., betreffend die Ermordung eines Bruders des L. Junius Brutus durch Tarquinius Superbus, und den Sturz des letzteren durch Brutus. Tarquinius erzählt hier folgenden Traum:

> Visu'st in somnis pastor ad me appellere
> Pecus lanigerum eximia pulchritudine:
> Duo consanguineos arietes inde eligi
> Praeclarioremque altelum immolare me:
> Deinde ejus germanum cornibus connitier
> In me arietare, eoque ictu me ad casum dari.

Plutarch erzählt im Leben des Sulla folgende Erscheinung, welche man auf die bald darauf erfolgende Niederlage des jüngeren Marius und des Consuls Norbanus deutete: *ἐν Καμπανίᾳ περὶ τὸ Ἥφαιον ὄρος ἡμέρας ὤφθησαν δύο τράγοι μεγάλοι συμφερόμενοι, καὶ πάντα δρῶντες καὶ πάσχοντες, ἃ συμβαίνει μαχομένοις ἀνθρώποις.*

Der Widder ist nach seiner ganzen Natur, und der Bedeutung, welche das Alterthum demselben gab, das passendste Symbol des pers. Reiches, und daher äußerst sinnvoll an dieser Stelle. *Τὴν Περσικὴν βασιλείαν κριῷ ἐοικυῖαν ὁρᾷ, ἅτε δὴ πλούτῳ κομῶσαν, καὶ πολλὴν περιουσίας ἔχουσαν ἀφθονίαν.* Theodoret. Aries, quem omnes norunt esse lanigerum, petulcum et cornupetum regni Persarum tum opum et divitiarum, tum roboris et impetuositatis, qua in quoscunque populos irruit, respectu imaginem gerit satis claram. Venema, p. 150. Das Bild des Widders und des Bockes für die Fürsten, die Vornehmsten, Anführer, ist den Orientalen sehr geläufig, und findet sich in der Schrift bei den späteren Propheten; vgl. Ezech. 34, 17. 39, 18.: „das Fleisch der Edlen sollt ihr essen, das Blut der Fürsten trinken; der Widder und Lämmer, der Stiere und Mastkälber Basans allzumal." Jerem. 50, 8. Sacharja 10, 3. Auch Jesaia weissagt, wie vor dem Könige Babels das Scheol „aufregen werde alle Böcke der Erde, und von ihren Thronen alle Könige der Heiden," 14, 9., wozu Gesenius unter andern sehr passend die Stelle aus der Hamasa, S. 482. ed. Schultens, beibringt:

Digitized by Google

فازلت كبشهم ولم ار من ذزال الكبش بدا

Ich kämpfte mit ihrem Widder, und ich sah vom Kampfe mit dem Widder keinen Ausweg.

Vgl. auch Homer, Il., XIII, 491 — 493.:

Οἱ οἱ ἀμ' ἡγεμόνες Τρώων ἦαν· αὐτὰρ ἔπειτα
Λαοὶ ἕποντ', ὥστε τε μετὰ κτίλον ἕσπετο μῆλα
Πώμεν' ἐκ βοτάνης· γάνυται δ' ἄρα τε φρένα ποιμήν.

Im Zendaveſta heißt es von dem Ized Behram, dem Schutzgeiſte des perſiſchen Reiches: „Lob dem Ormuzd geſchaffenen Sieger Behram! Er kommt, dieſer Große, triumphreiche, Ormuzd geſchaffene, unter der Geſtalt eines Schafbokkes [1]), mit reinen Füßen und ſcharf geſpitzten Hör-

1) Der Schafbock iſt wahrſcheinlich der ſogenannte Koreſchk Meſch, welcher im Bundeheſch als ein Schafbock, der ein großes Horn trägt, aufgeführt iſt, und der höchſt wahrſcheinlich das Einhorn auf den Mauern von Perſepolis iſt (ſ. Rhode, die heil. Sage des Zendv., S. 221 ff. 529.). Dieſer ſpielt eine ſehr bedeutende Rolle in der perſiſchen Symbolik und Mythengeſchichte; er iſt das Oberhaupt nicht bloß ſeiner Gattung, ſondern der ganzen reinen Thierwelt, der Ormuzdthiere; nach Ammian. Marcellinus, XIX, 1., trägt der Perſerkönig, wenn er an der Spitze des Heeres ſteht, ſtatt des Diadems einen Widderkopf. Nach dem Bundeheſch war der ſechſte König der Piſchdadier, Minotſcher, von einem ſolchen Koreſchk geſäugt, nach Kleucker hängt das Wort Koreſchk zuſammen mit Keriſchk, h. i. ein Krieger. Schon Herder, in den perſepolitan. Briefen S. 195., hielt es deßhalb für paſſend, jene Symbolik mit der unſers Buches zu vergleichen, wogegen ſich Bertholdt, S 486. Anm., ſehr nachdrücklich erklärt hat. Seine ſchwachen Gegengründe ſind folgende: 1) „Der Ized Behram erſcheint noch unter andern unzähligen Geſtalten, auch von andern Thieren.“ Allerdings beweiſet dies für die reiche Thierſymbolik der Perſer, aber auch für weiter nichts; für unſern Zweck iſt die Nachweiſung genügend, daß gerade ein Bock mit ſpitzen und gewundenen Hörnern zur Symboliſirung eines Helden und Siegers über die Devs, als welcher Behram, wie alle Izeds gedacht werden (ſ. Rhode, S. 345.), gebraucht wurde. 2) „Es laſſen ſich dann nicht die übrigen Sinnbilder motiviren.“ Dies kann höchſtens nur auf den Ziegenbock, das Symbol des macedoniſchen Reiches, gehen, und wiewohl wir hier eigentlich bloß die echt orientaliſche Symboliſirung jener Monarchie und ihres Hauptgründers nachzuweiſen brauchten, ſo können wir doch auch ſelbſt die innere, in der Sache ſelbſt begründete Conformität des Symbols mit dem dargeſtellten Gegenſtande nachweiſen, wie dies ſchon Newton (ſ. d. St. in Roſenmüllers altem und neuen Morgenl., Th. IV, S. 362.) gethan hat. Die Stadt

Digitized by Google

nern" (Zendaveſta von Kleucker, Th. II. S. 274), und in einem andern Gebete: „er kommt — — unter der Geſtalt eines Schafbocks mit reinen Füßen und gewundenen Hörnern" (Zendav., a. a. O. S. 273.). Gewöhnlicher noch iſt das Bild von Stieren, beſonders wo von gegenſeitigen Kämpfen die Rede iſt; vgl. Pſ. 68, 39. und Achmed Ibn Arabſcha, vita Timuri, cap. 27.: فلم تـزل ثيران الهيجا تتنطح, es hörten nicht auf die Stiere des Krieges ſich anzugreifen. Bei Lykophron, S. 92., heißt Hektor ταῦρος, welches Tzetzes durch θυμικός erklärt. Hier ſind natürlich unter dem einen Widder und Ziegenbock die Könige Perſiens und Alexander mit ſeinen Nachfolgern collektiviſch zu verſtehen, die ganze Dynaſtie, und es würde willkürlich ſeyn, mit einigen früheren Auslegern dieſen oder jenen König herauszuleſen, und ihn zum Gegenſtande des Symbols zu machen, wobei jedoch nicht ausgeſchloſſen iſt, daß die Gründer der Monarchien, Cyrus und Alexander, in denen ſich namentlich faſt der ganze Charakter jener Monarchien abſpiegelt, vorzugsweiſe zu berückſichtigen ſind, wie ſchon Venema richtig erinnert.

Wir haben noch die Frage zu beantworten, was unter den

Edeſſa in Macedonien bekam von dem Könige Caranus den Namen Aegä, und die Macedonier davon ſelbſt den Namen Aegeaden, den Klaſſikern zufolge ausdrücklich von den Ziegen, die dem Könige die Einnahme jener Stadt verſchafften; Juſtin, VII, 1. Jene Stadt blieb unter dieſem Namen lange die Reſidenz der alten macedoniſchen Herrſcher (Diodor. Sic., exc. Vales., p. 266.) und diente zum Begräbnißort der Könige (Diodor., XIX, cap. 52. Plin., H. N. IV, c. 10.). Der Sohn Alexanders des Gr. von der Roxane wurde Alexander Aegus genannt. Mehrere Könige von Macedonien findet man auf ihren Münzen mit den Bockshörnern dargeſtellt, und zu einem Inſigne auf den Panieren und Standarten des macedoniſchen Heeres dienten Ziegen (vgl. Juſtin l. l.). Daß Alexander d. Gr. ſich gehörnt abbilden ließ, iſt bekannt (κερασφόρος ἀναπλάττεσθαι πρὸς τῶν ἀγαλματοποιῶν, Clemens Al., προτρεπτικ.); im Kuran heißt er häufig: ذو القرنين, der zweigehörnte, welches Epitheton nach W. Schikard aus der Schilderung im Daniel entlehnt ſeyn ſoll; ſ. die verſchiedenen Meinungen darüber bei Hottinger, hist. orient., p. 108 ff. Verſchnir, dissert. phil. exeg., in der sylloge diss. sub praes. A. et J. J. Schultens et Schroederi habit. p. 157. 158. D'Herbelot, bibl. or. s. v. Eſkander.

Digitized by Google

beiden Hörnern des Widders zu verstehen sey. Schon Josephus, in der Meinung, daß ein Horn einen König symbolisire, wie Cap. 7., nahm einen Widder mit vielen Hörnern (πολλὰ ἐκπεφυκότα κέρατα) an, wozu ihn die alexandrinische Version: εἶχε κέρατα καὶ τὰ κέρατα ὑψηλά, sehr leicht verleiten konnte. Diese Correktion billigt Grotius: „multi enim reges fuere, qui hic per cornua indicantur.“ Allein hier ist es anders als 7, 7.; s. d. Anm. das. Nicht minder verwerflich, und nur aus demselben Irrthum hervorgegangen, sind auch Deutungen, wie die des Theodoret, daß hier die beiden Geschlechter des Cyrus und des Darius Hystaspis, die Persien beherrschten, gemeint seyen, oder von Dathe, daß das große Horn sich nur auf die drei wirklichen Erweiterer des persischen Reiches, Cyrus, Cambyses und Darius Hyst., beziehe, u. a. Indeß sind keineswegs die beiden Hörner des Widders ohne alle Bedeutung; im Gegentheil ist die einfachste, sich am leichtesten darbietende Beziehung derselben auf das combinirte medo-persische Reich gewiß auch die einzig richtige. Beide waren mächtige Völker (hohe Hörner), das medische schon von uralten Zeiten her, das persische erst seit Cyrus; das eine aber war größer, kräftiger, stärker, als das andere, in so fern Medien der persischen Obergewalt erlag, und dieses größere Reich wuchs zuletzt, denn es wurde viel berühmter und mächtiger als Medien, welches nur einen Theil des ersteren bildete. — An dem Flusse Choaspes stehet der Widder, dort nämlich, wohin der Prophet im Geiste versetzt war, dort, wo der Hauptsitz der königlichen Macht, die hier auch ihr schmachvolles Ende erreichen sollte, sich befand. Hier war gleichsam das Centrum des Schauplatzes, um den sich der größte Theil der Vision drehte, und zwar ist diese aus demselben Grunde an einem Flusse, wie Daniel, Cap. 10. und 12., am Tigris himmlische Erscheinungen hatte.

V. 4. Der Widder stößt nach drei Himmelsgegenden hin, wohin sich die persischen Besitzungen und Eroberungen ausdehnten; nach Westen, wo Syrien und Kleinasien, nach Süden, wo Aegypten, Aethiopien, Libyen, Arabien und Indien, und nach Norden, wo die scythischen und armenischen Völker dem Reiche

Digitized by Google

einverleibt waren. Der Osten ist mit Recht daher ausgelassen; denn hieher erstreckten sich nicht die Eroberungen der Perser, welche selbst vom Aufgange her über Vorderasien hereinbrachen; Jes. 46, 11. So fällt zugleich der Prophet auch nicht aus dem begonnenen Bilde, was schon Abenesra richtig bemerkt, indem der Widder passend wohl vorwärts und seitwärts, aber nicht rückwärts seine Stöße austheilen kann. Die LXX. setzen hinzu: *πρὸς τὰς ἀνατολάς*. Das Verbum נגח wird eigentlich vom Stoßen der Thiere gesagt, vgl. 2 Mos. 21, 15. 28. 31. 32. 36. Ezech. 34, 17., dann aber auch tropisch auf kriegerische Völker, die andere überwinden, übertragen, 5 Mos. 33, 17. 1 Könn. 22, 1. Dan. 11, 10. Derselbe Tropus findet im Griechischen statt in *κορύττειν*, nach Passow (griech. Wb., Th. I, S. 944., 3te Ausg.): „den Kopf erheben, um damit zu stoßen, verwandt mit dem latein. corusco, das bei Cicero und Lucretius auch noch die Bedeutung stoßen hatte;" dann allgemein für in den Kampf gehen; in *κορυβάζεσθαι*, welches Hesychius erklärt: *διαμάχεσθαι, ἀπὸ τῶν κριῶν, καὶ τῶν τράγων*; in *διακρίτεσθαι*, Hesych.: *ἀντιμάχεσθαι, κυρίως δὲ κριῶν*. Eben so im Latein. arietare, bei Seneca, de ira, II, 4,: acies inter se arietarent. — כל־חיות לא־יעמדו לפניו. Thiere sagt der Prophet für Reiche, um das Bild fortzusetzen. Quoniam hic regnum Persicum depingitur sub imagine arietis, ideo alios omnes reges et populos propheta vocat bestias. Calvin. Vgl. Ezech. 39, 8. Minder richtig, sondern gezwungen Theodoret: *θηρία αὐτὰς (βασιλείας) ὀνομάζει διὰ τὸ φοβερὰς εἶναι τοῖς ἀρχομένοις*. Diese letztere Seite ist hervorgehoben bei Jerem. 12, 9.: „ein reißendes Thier, eine Hyäne ist geworden mein Erbtheil, reißende Thiere umringen es; wohlan! sammelt euch, ihr Thiere des Feldes, führet jenes herbei zum Schmause." Daß alle Völker vor der persischen Macht, als einer völlig unwiderstehlichen, erbebten, bezeugen die Klassiker, wie z. B. vom Cyrus Herodot sagt: *ὀρέοντες αὐτὸν παντὶ ἔθνεϊ ὁμοίως ἐπιχειρέοντα*, I, 190., von Darius II. Plato, Menex., S. 239. Steph.: er habe alle Völker bezwungen, *ὥςε μηδὲ ἀξιοῦν ἀντίπαλον αὐτῷ μηδένα εἶναι*. Schön sagt auch in demselben Sinne der arabische Dich-

Digitized by Google

ter von Muhammed, den er mit einem Löwen vergleicht: إِذَا يُسَاوِرُ قِرْنًا لَا يُحِلُّ لَهُ أَنْ يَتْرُكَ الْقِرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَغْلُولُ, „Wenn er losſprang auf ſeinen Gegner, ſo geſchah es nie, daß er ihn anders, als gefallen verließ" (Caab Ben Sohair, V. 48. ed. Freytag). — עשׂה כרצנו. Ein ſehr charakteriſtiſcher Zug für die perſiſchen Despoten. Bei Herodot, VII, 31., ſagt das perſiſche Richterkollegium zu Cambyſes, ſelbſt bei einer den Geſetzen der Zend-Religion zuwider laufenden Handlung deſſelben: τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἂν βούληται. — הגדיל wird ſowohl im guten Sinne, z. B. von Gott geſagt Pſ. 126, 2. 3., in welchem es auch hier mehrere Ausleger faſſen, als auch im böſen, namentlich von Feinden, die in Folge ihrer ſiegreichen Unternehmungen, groß thun, übermüthig handeln, vergl. 4, 9.: כִּי הִגְדִּיל אוֹיֵב, denn übermüthig ſind die Feinde, Zephanja 2, 8. und im Hithpael, Dan. 11, 36. 37. — Begriffe, welche auch in dem hebr. גבר und vielen arabiſchen Wörtern, wie عُظْم, جِبْس, كِبْس u. a. vereint erſcheinen, ſ. Schultens, z. Hiob 36, 9. Das letztere iſt hier das gewählte, da es paſſend am Schluſſe der Beſchreibung der perſiſchen Monarchie ſteht, deren Uebermuth mit ihrer Macht immer mehr ſtieg, und der, als er ſeinen Culminationspunkt erreicht hatte, zugleich die Urſache ihrer Zerſtörung wurde, ſo daß der Prophet ſehr paſſend hieran die Darſtellung der Strafe knüpft, und hiezu durch jenen Charakterzug überleitet, vergl. 5, 20. Von dem Hochmuthe der Perſer wiſſen auch die Berichte der Profanſchriftſteller genug zu ſagen. Herodot, I, 134., erzählt, wie ſie, je entfernter ein Volk ihnen lag, deſto tiefer es verachtet hätten, νομίζοντες ἑωυτοὺς εἶναι ἀνθρώπων μακρῷ τὰ πάντα ἀρίζους; Krösus wirft bei demſelben Autor, I, 88., dem Cyrus vor: Πέρσαι φύσει ἔοντες ὑβρισταί, Aeſchylus nennt ſie: ὑπέρκομποι ἄγαν, Perſ. 795., und in der Schilderung bei Ammianus Marcell., 23, 6., wird dieſer Zug beſonders ſtark hervorgehoben: abundantes in-

Digitized by Google

anibus verbis, insanumque loquentes et ferum, magnidici et graves ac tetri minaces juxta in adversis rebus ac prosperis, callidi, superbi.

V. 5. Der Prophet ist in seine Anschauung verloren, und betrachtet mit Aufmerksamkeit das räthselhafte und bedeutungsvolle ihm vorgeführte Bild: da ändert sich plötzlich die Scene, und ein neues Bild zieht die Gedanken des Sehers nach einer andern Seite hin. Wir müssen hier zuvörderst rücksichtlich des צפיר עזים eine Auslegung in Schutz nehmen, die, wenn gleich schon von alten Interpreten, wie Sanctius, Coccejus, Polanus gegeben, doch namentlich von Geier und C. B. Michaelis bestritten, in der neuern Zeit aber ganz unbeachtet gelassen ist; wir meinen die Erklärung jener Worte von einem jungen, noch nicht ausgewachsenen Bock. Dafür spricht folgendes: 1) die Zusammenstellung צפיר העזים u. הצפיר השעיר, V. 21., welches Berth. gewiß unpassend der zottige Bock übersetzt, da jenes Epitheton völlig nichtssagend wäre. Beidem angemessen ist die Erklärung juvenis hoedus. 2) Der Sprachgebrauch im Chaldäischen, 1 Mos. 37, 31. Onk., wo es für das hebr. גְּדִי הַעִזִּים steht, und Talmudischen, vgl. tr. Gittin, fol. 69, 2.: צְפִירְתָא דְלָא אִפְתַח רַחְמָה, „ein Ziklein, das noch nicht geboren hat," und im Syrischen: ܨܦܪܝܐ ܕܥܙܐ, s. Castelli, lex. Syr., p. 175. 3) Die in unsrer Stelle liegende Vergleichung selbst. Der zwanzigjährige Begründer der gewaltigen Dynastie, die kurze Blüthe dieser selbst — kann dies passender verglichen werden, als mit einem jungen Bocke, der in seinem jugendlichen Uebermuthe so schnell sich emporthut, als auch eben dadurch zu Grunde geht? Zwar wendet Bochart (hieroz., I, l. II, C. 52. p. 632.) ein, daß der Ziegenbock hier gehörnt beschrieben werde, daß er gegen einen Widder anstürme und ihn bezwinge, welches auf ein Böcklein nicht passe. Allein so wenig wir das eine Horn, was zwischen den Augen des Ziegenbockes hervorschießt, so wenig wir den geflügelten Panther, C. 7., in einer symbolischen Darstellung urgiren dürfen, rücksichtlich der physischen Realität dieser Gegenstände, so wenig braucht man auch hier auf das Einzelne dies auszudehnen; es ist genug, ja die Hauptsache, wenn das Bild der Sache entsprechend war, und dieser Zweck durfte selbst mit Zurückstellung der Form,

Digitized by Google

die dem Orientalen schon überhaupt so wenig gilt, erreicht werden. — Da der Standpunkt des Propheten das persische Reich in seinem Mittelpunkte ist, und er von hier aus die Scene betrachtet, so kommt von Westen her der Ziegenbock. Die Worte ואין נגע בארץ lassen eine doppelte Erklärung zu. Entweder bezeichnen sie die unwiderstehliche Macht Alexanders, den niemand auf der Erde zu berühren, zu verletzen (נגע, laedere, 1 Mos. 26, 11. Sach. 2, 8. u. a.) wagte, dem sich beinahe alle Völker freiwillig unterwarfen. Allein dagegen spricht das dann sehr überflüssig stehende בארץ, und das Fehlen des Pronomens בו, welches hier kaum ausgelassen seyn dürfte, so wie auch der C. 7, 6. als besonders charakteristisch hervorgehobene Zug der ungemeinen Schnelligkeit des Umsichgreifens der macedonischen Eroberungen; vgl. d. Anmk. das. Dieser letztere Umstand macht daher auch die Erklärung wahrscheinlicher, daß der hyperbolische Ausdruck so viel sagen will als: er berührte kaum den Erdboden, er flog gleichsam über denselben hin, weßhalb C. 7. dem Panther Flügel zugetheilt sind. Aehnlich sagt Virgil, Aen., VII, 808 ff. von der volskischen Heldin Camilla: illa vel intactae segetis per summa volaret Gramina, nec teneras cursu laesisset aristas, Vel mare per medium, fluctu suspensa tumenti, Ferret iter, celeres nec tingeret aequore plantas. Die alten Uebersf. scheinen hier sehr schwankend gewesen zu seyn, die LXX. lassen jene Worte ganz weg. In der Uebersetzung, deren sich Theodoret bediente, findet sich im vorhergehenden der Zusatz: *τράγος αἰγῶν ἤρχετο ἀπὸ Λιβὸς ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς*, welches er von dem Zuge Alexanders nach Afrika erklärt; sodann giebt er an, daß sich auch in einigen Exemplaren der Zusatz befunden habe: (*τισὶ δὲ τῶν ἀντιγράφων πρόκειται καὶ τοῦτο*) *Καὶ οὐκ ἦν ἁπτόμενος τῆς γῆς.* Der Syrer übersetzt sehr unpassend: ܘܠܐ ܡܫܬܟ ܒܥܠ ܒܪ̈ܟ, non vehementer oppressit, graviter affecit terram (subactam).

Ueber das קרן חזות sind mannigfache, zum Theil sehr künstliche Auslegungen gegeben. Mehrere Rabbinen, wie Abenesra, R. Salomo u. and., erklärten חזות durch מכוּבּד, חסתברת, complexum aliquid, also ein gewundenes Horn, welche Bedeutung sie durch den vermeintlichen Gebrauch des Verbums

Digitized by Google

חזה, Hiob 8, 17., für se implicare zu ſtützen glauben; ſo auch die vers. Ven.: ὁ δὲ χίμαρος κέρας ξυμπλοκῆς ἀνὰ τῷ ὄμματι οἱ. Andere, wie J. D. Michaelis und Bertholdt, wollen die Lesart ändern, indem ſie punktiren חַדּוּת, die Spitze, von dem arab. خَدَّ, transfixit, daher ein ſcharfes, ſpitzes Horn. Dieſe Ausleger wenden demnach daſſelbe Verfahren auch V. 8. an, wo ſie חֲזוּת אַרְבַּע, vier Spitzen, punktiren. Allein da in der letzteren St. von den Reichen der Nachfolger Alexanders, die ſchon hinreichend ſtabilirt waren, und nicht erſt nach und nach ſich empor thaten, die Rede iſt, ſo paßt hier keineswegs die angenommene Bedeutung. Ueberhaupt aber iſt dieſe letztere ganz willkürlich, und weder im hebräiſchen noch aramäiſchen Sprachgebrauche, ja! nicht einmal durch den arabiſchen hinreichend geſichert. Wenn Dr. Geſenius, Lex. u. d. W. חזה, den Vorſchlag macht, das חזות, V. 8., wie דמות zu überſetzen: etwas, wie vier Hörner, ſo widerlegt ſich dieſe ſich ſonſt ſo empfehlende Uebertragung, wie ihr Urheber ſelbſt richtig bemerkt, durch unſern Vers. Hier iſt offenbar das חַזּוּת in dem Sinne zu faſſen, worin ſonſt מראה vorkömmt: eine Geſtalt, Figur; dann ſpeziell eine hervorragende, ausgezeichnete Geſtalt; vgl. Targ. Eſth. 2, 2.: שַׁפִּירָן בְּחֵזוּהִי, und im Hebr. אִישׁ מַרְאֶה, vir spectabilis, insignis, 2 Sam. 23, 21. (Keri). An der zweiten Stelle ſteht dann das an der erſtern adjektiviſch gebrauchte Subſtantiv, gerade ſo, wie häufig die Adjektiva, als epitheta ornantia für das Subſtantivum, Geſ., Lehrg., S. 651.: die hohen, ausgezeichneten Geſtalten für: die hohen, großen Hörner; vergl. die Anmk. z. 9, 23. So ſchon an unſrer Stelle einſtimmig die alten Verſionen; LXX. und Theodot.: κέρας θεωρητόν (nach Theodoret ſ. v. a. ἐπίσημον καὶ περίβλεπτον), und eben ſo der Araber; Syr.: ; Vulg.: cornu insigne, und unter den Neueren haben ſich Geſenius und Winer dafür erklärt.

V. 6. 7. Ein kurzes, lebendiges Bild der Thaten Alexanders! Mit Nachdruck wiederholt: der zweigehörnte Widder — gegen dieſen ſtarken, unüberwindlich ſcheinenden Koloß des perſiſchen Reiches rannte der ſeiner Macht nach ſo unbedeutende

Digitized by Google

Alexander. בעל קר״, vergl. das arab. ذو القرنين, dominus cornuum für cornigerus, cornutus, 2 Könn. 1, 8. אִישׁ בַּעַל שְׂעַר, vir hirsutus; der Syrer umschreibt: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܩܪܢܬܐ, vgl. Lehrgeb., S. 647. Auf den Widder stürmt der Ziegenbock ein, וירץ אליו, so unterschieden von רוץ עליו, daß ersteres das Ziel, welches der angreifende Theil im Auge hat, bezeichnet, letzteres den Akt des Anstürmens, Eindringens selbst, und zwar so, daß der Angreifende schon als Ueberwinder, der über dem andern stehet, gedacht wird, vergl. Hiob 15, 26. 16, 14. — Voll wilder Kampfbegier, wörtlich: in der Gluth seiner Kraft, d. h. in dem Muth, der Ueberlegenheit, die ihm seine Thatkraft verlieh. — Als Ausdruck des höchsten Grades der Erbitterung und der aufs höchste gesteigerten Kampfbegier dient das Verbum התמרמר (von מָרַר, nach der Steigerungsform Hithpalpel, s. 11, 11.), LXX.: ἐξηγριάνθη πρὸς αὐτὸν, vgl. 1 Mos. 49, 23., und im Syr.: ܐܬܡܪܡܪ, 2 Sam. 18, 33. AG. 17, 16. Pesch.

V. 8. Dieser Vers enthält ein doppeltes Moment: einmal die Zertrümmerung des großen macedonischen Reiches, sodann das Entstehen von vier Reichen an seiner Statt. Es erhellt, daß wir bei dem ersteren nicht Alexanders Tod als Endbestimmung anzusehen haben; er war nur die Veranlassung zum Untergange des Reiches, nicht dieser selbst. Dies ist auch im strengsten Sinne historisch. Es lebten noch immer Nachkommen Alexanders, deren Rechtmäßigkeit rücksichtlich der Besitznahme des Reiches selbst von den herrschsüchtigen Feldherren nicht bezweifelt wurde, wie besonders aus der Stelle des Justin, XV. c. 2., erhellt, wo er sagt, wie Antigonus, Ptolemäus, Cassander und Lysimachus sich den Königstitel anmaßten; aber hujus honoris ornamentis tandem omnes abstinuerunt, quamdiu filii regis sui superesse potuerunt. Tanta in illis verecundia fuit, ut cum opes regias haberent, regum tamen nominibus aequo animo caruerint, quod Alexandro justus haeres fuit. Als aber auch die entferntesten Sprößlinge des königlichen Stammes vertilgt waren, so entstanden nicht, wie man hätte erwarten sollen, fünf Reiche, sondern des Antigonus frech usurpirte Macht scheiterte in der Schlacht bei Ipsus an den ver-

Digitized by Google

einten Kräften der gegen ihn verbündeten Fürsten, welche die ganzen Besitzungen Alexanders nun unter sich dergestalt vertheilten, daß Lysimachus Thrazien und Bithynien, Kassander Macedonien und Griechenland, Seleucus Syrien, Babylonien und alle östlichen Länder bis nach Indien, Ptolemäus Aegypten, Palästina und Arabia Petraea, erlangten. Diese sind daher, sofern sie erst wieder neue Dynastien gründeten, die eigentlichen Nachfolger Alexanders (*οἱ διάδοχοι*), und nur sie können in Betracht kommen, wenn vom Aufhören der alexandrinischen Dynastie, nicht der griechischen Monarchie im allgemeinen, die Rede ist. Hienach müssen nun auch die ältern (wie die des Hieronymus, Theodoret u. a.) und zum Theil auch neuern, sehr von einander abweichenden Bestimmungen jener Vierzahl beurtheilt werden; vgl. auch 11, 4.

V. 9. Mit Uebergehung der einzelnen, minder wichtigen Könige jener Dynastie, wendet sich die Prophezeihung jetzt zu dem, der auf die Juden den meisten Einfluß übte, und eine höchst wichtige Epoche in ihrer Geschichte hervorrief, den Antiochus Epiphanes. Aus einem der Zweige jener Dynastie (מן האחת מהם — die Construktion ist ad sensum, daher das Masculinum מהם, wofür mehrere Handschriften das Femininum haben, so fern der Schriftsteller an die einzelnen Fürsten, welche die Dynastie ausmachen, denkt, und sie collektiv zusammenfaßt) geht hervor (sproßt, keimt hervor, יצא, wieder nicht zu dem Femininum קרן gehörig, sondern auf die Person des Tyrannen zu beziehen [1]) ein Horn (und zwar anfänglich) auf eine gar elende Weise. Um die Bedeutung des schwierigen מצעירה richtig zu fassen, wird es nöthig seyn, zu untersuchen: 1) was die Sprache und Grammatik hierüber entscheiden muß. Zurückweisen müssen wir hier zuvörderst die Aenderung, welche J. D. Michaelis mit der Texteslesart vorgenommen wissen wollte, indem er

1) Diese Erklärung ist wenigstens ihrer Natürlichkeit wegen (denn nichts liegt näher, als bei einer länger durchgeführten Vergleichung die Person mit der verglichenen Sache zu vertauschen) als die beiden von Gesenius, Lehrg. S. 470., vorgeschlagenen, wornach יצא entweder chaldäisch für יצאה (2) genommen werden, oder eine syntaktische Abweichung stattfinden soll, da das Verbum voransteht.

Digitized by Google

מַצְעִירָה punktirt, und nach Vergleichung des syr. ܨܥܪ, lästern, schmähen, und des arab. صغر, contemtus, objectus fuit, übersetzt: ein lästerndes Horn, wodurch schon, von allem andern abgesehen, das schön durchgeführte Bild auf eine störende Weise unterbrochen würde (s. supplem. ad l. Hebr., II, p. 2124.). Aber nicht minder mißbilligen müssen wir auch zwei grammatische Auffassungen, oder wohl richtiger Extreme, in welche neuerlich Gesenius (Lehrg., S. 518., Wb. u. d. W.), dem Winer (lex. s. v., pag. 828.) beigetreten ist, und Ewald (krit. Gr., S. 515.) gerathen sind. Ersterer hält das Wort für ein Compositum aus dem Präfixum מן und צעירא, also wie perexiguus, perparvus, ohne jedoch dies dem semitischen Sprachgeiste, der eine solche Zusammensetzung mit nicht zu Adverbien gewordenen Präpositionen verschmäht, durch irgend genügende Beispiele zu vindiciren. Denn das מִגֹּאֵל, Ruth 2, 20. 3, 12., behält seine gewöhnliche Bedeutung, wie eine nur oberflächliche Ansicht der Stellen zur Genüge erweiset (s. Ewald), und das zur Bestätigung dieses Wortes beigebrachte מִנְּזָרִים, optimates, Nahum 3, 17., ist mit fast lächerlicher Subtilität von מִן und נֵזֶר, was nach dem Diadem, nach der königlichen Würde kommt, proximus a regia dignitate, abgeleitet, woran wohl selbst kein Rabbine dachte, da es doch eine einfache Bildung des Abstractum ist, welches hier für das Concretum steht, wie מִמְשָׁל, Herrschaft, für Herrscher, מִסְכֵּן, Armuth, für Armer (Ewald, S. 244 f.); das hier irre leitende Dagesch hat aber seinen guten Grund in der nicht contrahirten Form, da man eigentlich sagen mußte, מִזָּר oder מַזָּר, wie מַשָּׂא, מַכָּר, מַצָּב, eine Härte, die vor einem Buchstaben wie צ am besten durch eine Verdoppelung des נ — denn das Schwa ist ein mobile — vermieden werden konnte. Das syr. ܡܬܡܠܠ, ehegestern, endlich gehört gar nicht hieher, da hier von einer eigentlichen Zusammenziehung zu Einem Begriffe des Wortes gar nicht die Rede seyn kann. Wenn nun aber Ewald den Sinn des מִצָּעִיר durch nicht klein, nicht sehr klein bestimmt, und sich dabei auf den Gebrauch des מִן bei Vergleichungen beruft, so hat er gerade bei diesem sonst durchaus richtig hier angezogenen Gebrauche übersehen, wie diese Comparativform bei Wörtern, die eine Nie-

Digitized by Google

drigkeit, Nichtigkeit u. s. w. ausdrücken, angewandt wird. So in dem von ihm selbst richtig gedeuteten, sogenannten Mem expletivum, Jes. 40, 17. מֵאַיִן, d. h. weniger als Nichts, hyperbolischer Ausdruck für gar nichts (krit. Gr., S. 601.), vgl. Ps. 62, 10.: מֵהֶבֶל, minus quam vanitas, Jer. 10, 6.: מֵאַיִן. Gerade dies hätte aber die richtige Norm für unsere Form geben sollen, welche nicht als Adjektivum, sondern als Substantivum (צְעִירָה, minoritas, parvitas, 1 Mos. 43, 33.) zu betrachten ist; also wie מֵהֶבֶל, weniger als das Nichtige, Eitele, so auch מִצְּעִירָה, weniger als die Geringfügigkeit, Elendigkeit, d. h. sehr elend, gering. So wird der Begriff in den des Adverbiums verwandelt. 2) Es erhellt aus dem Bemerkten, daß das Folgende, Nichtswürdige in dem Charakter des Antiochus sich hier nicht auf ihn im Allgemeinen, sondern speziell auf die Art und Weise seines Emporkommens, seiner Gelangung auf den Thron, bezieht. Wir haben nun nachzuweisen, in wiefern für diese Erklärung auch die Geschichte, die Erfüllung unserer Weissagung spricht. Die unrechtmäßige Weise, durch welche Antiochus sich des Thrones bemeisterte, ist aber deutlich genug im B. Daniel selbst ausgesprochen: „nicht gebührte ihm die Königswürde — durch Schmeicheleien (List und Trug) bemächtigt er sich der Herrschaft," 11, 12., s. das. die Anmk. So wie dieses Moment in der angeführten Stelle als charakteristisches Merkmal jenes Königs sich angegeben findet, wie es denn auch in der That eine schon hinreichend bezeichnende Einleitung zu allen seinen folgenden Handlungen war, so wird dasselbe auch hier in die Charakteristik treffend eingewebt. Weder die eine der uns gegenüber stehenden Erklärungen: ein winziges Horn, paßt in die Geschichte des Regenten; denn Antiochus war durchaus nicht geringer in Ansehung des Umfanges seiner Besitzungen als seine Vorgänger, im Gegentheil sagt Appian (Syr., c. 45.) von ihm: *Συρίας καὶ τῶν περὶ αὐτὴν ἐθνῶν ἐγκρατῶς ἦρχε*, noch die andere: ein nicht kleines, bedeutendes Horn zu dem Zusammenhange, denn erst in dem folgenden ist von dem Wachsen des Hornes die Rede, und somit kann durch das vorhergehende nicht wohl etwas angegeben seyn, was auf ein Ausgezeichnetseyn des Gebietes des Ant. vor dem seiner Vorgänger hinweiset. Treffend giebt schon Jos. Jach. den Sinn dieser

Digitized by Google

Verbindung so an: יצא מלך שלא נסתפק בחלקו ותגדל וגו׳, es trat ein König auf, der mit seinem Erbtheil nicht zufrieden war, und so wurde es groß u. s. w. — Sämmtliche alte Uebersetzer haben sich eine Verwechselung des מצעירה mit dem einfachen צְעִירָה zu Schulden kommen lassen, von denen nur die des Theodot. eine Ausnahme macht, welcher ἰσχυρόν übersetzt, welche Lesart nach Berth. aus einem gelesenen oder conjekturirten Worte, wie אַדִּירָה entstand, nach Winer, l. l., durch die oben angegebene Erklärung des Wortes durch nicht klein, stark, mächtig. Auf alle Fälle zeugt sie immer dafür, daß schon dieser Uebersetzer den entgegengesetzten Sinn als unstatthaft erkannte.

Vom Antiochus heißt es weiter, er habe sein Reich nach Süden und Osten hin erweitert. Der erstere Ausdruck bezeichnet bei Daniel, namentlich wo von dem syrischen Reiche die Rede ist, schlechthin Aegypten, als Gegensatz zu dem nördlichen Reiche, das in beständig feindseligen Verhältnissen mit dem ersteren lebte; vgl. 11, 5. 6. 9. 11. 14. 15. u. a. Von den Kriegen des Ant. gegen Aegypten handelt auch die Stelle unsers Buches 11, 22 ff., vgl. 1 Makk. 1, 18 ff., deren Ausgang für ihn vollkommen günstig war, bis er das eroberte Gebiet auf Befehl des römischen Staates dem rechtmäßigen Besitzer zurückerstatten mußte. Von den nach Osten hin sich erstreckenden Unternehmungen des Königs, welche die Habsucht desselben veranlaßte (*λαβεῖν τοὺς φόρους τῶν χωρῶν, καὶ συναγαγεῖν ἀργύριον πολύ*), erzählt das erste Buch der Makkab. (1, 31. 37.: *παρέλαβε ὁ βασιλεὺς τὰς ἡμίσεις τῶν δυνάμεων — καὶ διεπέρασε τὸν Εὐφράτην ποταμόν, καὶ διεπορεύετο τὰς ἐπάνω χώρας*), unter welchen wir speziell von einer Bezwingung des Königs Artaxias von Armenien (Appian, Syr., c. 45. u. 66.) und der Eroberung von Elymais (1 Makk. 6, 1 ff. App. l. l. Polyb., XXXI, 11. T. IV, p. 513. ed. Schweigh.) wissen. — אל הצבי. Merkwürdig ist schon die Differenz der alten Uebersetzer rücksichtlich dieses Wortes. Die LXX.: *καὶ ἐπὶ βορρᾶν*, welches eine elende Correktion ist, um ein entsprechendes Wort an die Seite des אל הנגב und אל המזרח zu stellen. Der Syrer läßt es ganz weg; der Araber corrigirt ebenfalls:

Digitized by Google

وَالِي ٱلْغَرْبِ, gegen Westen, welches Houbigant für die ursprüngliche Lesart hält, indem er אֶל הַעֲרָב schreiben will; andere lasen dagegen צבא, oder hielten צבי nur für eine andere Form desselben Wortes, wie Theodot.: *πρὸς τὴν δύναμιν*, vers. Ven.: *πρὸς τὸ βούλημα*, Vulg.: contra fortitudinem. (*Δύναμις* bei Theodot. ist wohl s. v. a. Heer gleich צבא השמים im folg. V., vgl. 1 Mos. 21, 22. Ps. 24, 10. LXX. Theodoret: *δύναμιν αὐτὴν* (Jerusalem) *προσηγόρευσε διὰ τὴν ἐπανθοῦσαν τῷ ναῷ τηνικαῦτα χάριν θείαν.*) Der ganzen Verbindung nach kann indeß der Ausdruck nichts anderes bezeichnen, als das jüdische, das gelobte und heilige Land des Volkes Gottes: sacrarium illud Dei, nempe Judaeam, ubi Deus elegerat sibi domicilium, ubi volebat nomen suum invocari (Calvin). Dieser Ausdruck, die Zierde der Länder, ist besonders häufig bei den Propheten des Exils, und in ihrem Munde zugleich vorzüglich charakteristisch, so fern sie dadurch theils ihre Sehnsucht nach dem theuren Boden, wo ihr Gott unter ihnen wohnte und wirkte, zu erkennen geben, theils dasselbe Gefühl in den Herzen ihrer Hörer und Leser lebendig auffrischen und erhalten wollten, ganz besonders auch bei messianischen Weissagungen, durch deren Erfüllung in Kanaan dieses den Gipfelpunkt seiner Schönheit und Anmuth erreichte; vergl. Jerem. 3, 19.: „Ich gedachte: wie will ich dich setzen unter meine Söhne, und dir geben das Land der Anmuth (אֶרֶץ חֶמְדָּה), das köstlichste Erbtheil unter den Schaaren der Völker (נַחֲלַת צְבִי צִבְאוֹת גּוֹיִם); Ezech. 20, 6.: „Das Land, welches ich ihnen auserlesen triefend von Milch und Honig: eine Zierde ist es unter allen Ländern (צְבִי הִיא לְכָל־הָאֲרָצוֹת), vgl. V. 15.; Sacharja 7, 14.: „Das Land der Anmuth ist geworden zur Wüste." Maleachi 3, 12.: „Ihr sollt werden ein Land der Anmuth" (אֶרֶץ חֵפֶץ); Ps. 106, 24.: „Sie verschmähten das Land der Sehnsucht;" s. auch Tob. 14, 4.: *ἡ ἀγαθὴ γῆ*. Man denke auch besonders an die Stellen der Klagelieder, wo Jerusalem eine Königin unter den Städten, die höchste Schönheit, die Lust der ganzen Erde (1, 1. 2, 15.) u. s. w. genannt wird. Indeß ist an unsrer Stelle nicht

Digitized by Google

der allgemeine Ausdruck צְבִי, nicht אֶרֶץ צְבִי, Dan. 11, 16. 41.: zu beachten, wodurch allerdings zunächst das Land selbst, dann aber auch der ganze Inbegriff seiner Herrlichkeit, von dem namentlich in dem folgenden die Rede ist, bezeichnet wird.

V. 10. Der etwas dunkel gehaltene Ausdruck am Ende des vorigen Verses, וְאֶל הַצְּבִי, welcher den Culminationspunkt, den der Uebermuth des Antiochus erreicht hatte, ausdrücken sollte, bedurfte einer näheren Bestimmung: diese wird jetzt dahin gegeben, daß der Tyrann den Herrn selbst, sein heiliges Gesetz und seine Gläubigen auf freche Weise antastete, und ihnen Hohn sprach. Die Ausdrucksweise ist eine bildliche, und hat besonders daher mehrfache Deutungen hervorgerufen. So meinte schon Ephraem Syrus und sodann Grotius, der jedoch selbst eine andere Erklärung zu Jes. 14, 13. gab, unter dem Heer des Himmels und den Sternen (beide Ausdrücke sind gleichbedeutend, und stehen in einem epexegetischen Verhältnisse) seyen die den Tempeldienst verrichtenden Leviten gemeint; Glassius (philol., s. p. 1671.) läßt die Ausdrücke Heer des Himmels und Sterne verschiedenes bezeichnen, und ersteren auf die Juden im Allgemeinen, letzteren auf die viri principes et illustres inter ceteros, qui administratione sua in ecclesia et republica aliis praeluxerunt gehen, Harenberg und Dathe lassen beides sich auf die Oberhäupter des Staates und der Kirche unter den Juden beziehen. Allein diese ganze Beziehung wird durch folgendes hinreichend widerlegt: 1) sie ist historisch unrichtig; denn des Antiochus Uebermuth ließ sich eben so sehr gegen das ganze jüdische Volk, als gegen die genannten Personen aus; von einer ganz besonderen, vorzüglich grausamen Behandlung derselben finden wir aber in den Quellen unserer Geschichte keine Nachricht; 2) sie ist an unsrer Stelle durchaus unpassend; denn da hier von der Frechheit, der höchsten Insolenz des Ant. die Rede ist, so kann die Schilderung dieses Charakters nur dann eine treffende genannt werden, wenn das Laster sich gegen die Tugend, die Sünde gegen die Frömmigkeit, der Frevel gegen die Unschuld erhebt, und letztere zu unterdrücken strebt; Züge, in denen wohl Niemand das damals so sehr entartete Priestergeschlecht und deren Regiment erkennen wird; 3) sie steht endlich im Widerspruche zu der eigenen Erklärung jenes Ausdrucks in unserm

Cap.

Digitized by Google

Cap., V. 24.: das Volk der Heiligen, welches nirgends im A. T. in dem angegebenen Sinne vorkommt (s. d. Anmk. das.). Diese letztere Bestimmung leitet nur darauf, daß hier eine ganze Schaar, eine bestimmte Zahl Menschen gemeint sey, die in einem innigen Verhältnisse der Gemeinschaft zu Gott standen, die wahre Kirche, die Gemeinde der ἀληθῶς Ἰσραηλῖται. Dagegen haben in der neuern Zeit die Gegner des Buchs Daniel die Erklärung von dem jüdischen Volke überhaupt geltend zu machen gesucht, und dann den Concipienten des größten Hochmuthes bezichtigt; Bertholdt, S. 490.: „unter diesem der selbstsüchtigen jüdischen Nationaldenkweise ganz angemessenen Bilde ist das Volk der Judäer gemeint;" so auch Gesenius, Comm. z. Jes., Th. I, S. 479. Allein unter dem Bilde kann nicht eine ganze gemischte Klasse von Menschen verstanden seyn, sondern nur bestimmte, hervorleuchtende, sich auszeichnende Menschen, s. d. Anmk. z. 12, 3. Dies könnte nun allerdings in gewisser Hinsicht auf die äußere Theokratie sich beziehen, welche Antiochus zu vernichten trachtete, und der allerdings ein Glanz beigelegt werden muß, so fern Gott selbst in ihr sich verherrlichte. Allein bei näherer Betrachtung erhellt leicht, daß hier von einzelnen Subjekten die Rede ist, und bei der Frage, worin die Auszeichnung, der Werth dieser bestanden habe, kann immer nur die Gesinnung, der Zusammenhang derselben mit der innern Theokratie in Anschlag kommen. Ἀχέρας — sagt treffend Theodoret — αὐτοὺς ὠνόμασε διὰ τὸ περιφανὲς καὶ λαμπρὸν τῆς εὐσεβείας. Dies erhellt aus der sogleich folgenden Bezeichnung Jehovas als des שר הצבא, wodurch nur das Verhältniß desselben zu seiner Gemeinde im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes angedeutet seyn kann; und sodann daraus, daß dieses ganze Verfahren des Königs als eine Empörung gegen Gott selbst (s. besond. V. 25.) angesehen wird, welches nur dann treffend gesagt seyn kann, wenn von einem Antasten derer, in denen Gottes Geist, der heil. Geist ist, die Theil haben an den Gnadengütern des Herrn, die Rede ist. Ueberhaupt ist aber jeder Angriff gegen die äußere Theokratie, wie Tempel, Opfer u. a. eigentlich nur ein Angriff auf die Gläubigen, welche wahren Genuß von den Geschenken Gottes haben, und durch sie erfahren, wie freundlich der Herr ist; nur sie, und

Digitized by Google

Niemand anders, kann daher die ecclesia militans bilden, welche durch ihre Leiden den Namen Gottes verherrlichen, und dereinst triumphirend ihm einen ewigen Lobgesang singen werden. Etsi — sagt in diesem Sinne so schön Calvin z. d. St. — ecclesia in mundo saepe jacet, et pedibus calcatur, tamen pretiosa est semper coram Deo. Ergo propheta insigni hoc elogio ecclesiam ornat, non quod obtineat magnam dignitatem in conspectu hominum, sed quia Deus illam segregaverit, ut habeat certam haereditatem in caelis. Quamvis enim peregrinentur in terra filii Dei, et vix locum in ea obtineant, quia sunt quasi rejectitii, tamen sunt nihilominus cives caelorum. Et hinc colligenda nobis est utilis doctrina, ut patienter feramus, nos in terram saepe prosterni, deinde e sublimi despici a tyrannis et Dei contemptoribus. Est enim interea nobis sedes reposita in caelis, et Deus numerat nos inter stellas, quamvis simus sterquilinia mundi vel rejectamenta, ut Paulus loquitur. — So fest wir indeß auch in dem Worte Gottes den scharfen Unterschied und Gegensatz der wahren und falschen Kirche, worin auch der alte Bund keine Ausnahme vom neuen macht, halten müssen, so wenig können und wollen wir doch auch läugnen, wie der spätere jüdische, der Offenbarung abgekehrte Geist jene Differenz aus den Augen verlor, und sich bloß an das Aeußerliche hielt, weil der Geist selbst von ihnen gewichen war. Nicht tritt dies hervor in der Stelle 2 Makk. 9, 10. (vom Antiochus), *τῶν οὐρανίων ἀςρῶν ἅπτεσθαι δοκοῦντα*, die, wiewohl sie sonder Zweifel mit Rücksicht auf die unsrige geschrieben ist, doch den Ausdruck bloß bildlich (er gelangte zu bedeutender Größe, und brüstete sich damit aufs höchste) zu fassen scheint. Wohl aber scheint dies in der übrigens ganz falschen Uebertragung des Targumisten, Jes. 14, 3., zu liegen, wo derselbe die Sterne Gottes durch das Volk Gottes wiedergiebt, s. dazu Gesen., z. Jes., I, S. 77. So auch die Rabbinen, wie z. B. Jos. Jachiades sagt: צבא השמים שהם המין ישראלי שהוא חלק שמים כי חלק יהוה עמו, exercitus caelorum i. e. portio caelorum (Sach. 2, 12.), quia portio Dei est populus ejus; während wir bei anderen reinere Vorstellungen antreffen, s. Schöttgen, hor. Hebr. et Talm., p. 608.

Digitized by Google

ותּבל ארצה מן הצבא, bezieht sich auf die schändlichen Grausamkeiten, die Antiochus gegen einen Theil der Bekenner des wahren Gottes ausübte, wodurch ihr gänzlicher Abfall bewirkt werden sollte, 1 Makk. 1, 25. 32 ff. 2, 38. 5, 2. 9 ff. — רתּם עם, conculvavit eos, velut pedibus quid calcari aut in luto res pretiosa conculcari solet (V. 7., Jes. 26, 6. 28, 3.), i. e. indignissimis modis ac petulantissime eos tractavit; conf. eundem tropum Jes. 16, 4. Ps. 7, 6. C. B. Michaelis.

V. 11. Jetzt das schrecklichste der ganzen Verkündigung. — Nicht genug, die Gläubigen des Herrn zu quälen, griff der antichristliche Tyrann selbst in die heiligen Rechte Gottes unmittelbar ein. Schon das erstere setzt allerdings die Feindseligkeit gegen Religion und Gottesfurcht voraus, da diese, nicht sowohl die im Besitze derselben sich befindende Person es ist, welche der natürliche Mensch in seiner Verkehrtheit haßt; aber die frechste Kundgebung jenes satanischen Bestrebens trat darin auf das höchste hervor, daß er durch bezweckte Vereitelung und Zerstörung der göttlichen Anstalten zum Heile der Menschheit aller Frömmigkeit, selbst auf Erden, welche nicht ohne den Besitz und das Festhalten jener Institute gedacht werden kann, den Garaus zu machen strebte. Der Herr heißt in dieser Beziehung treffend an unsrer Stelle der Fürst des Heeres (שׂר הצבא), der Herr seiner Kirche, theils weil er die Zierde, der Ruhm, das Haupt derselben ist, welches freventlich anzutasten daher auch die höchste Verstocktheit und Verblendung voraussetzt, theils sofern er Beschützer der Seinigen ist, der trotz aller Stürme dennoch sie nicht versäumt. Abgeschmackt ist die Beziehung des Ausdrucks auf den Hohenpriester Onias, wie es Grotius thut, s. dagegen besonders V. 25. Nicht ohne Einfluß unsrer Stelle ist wohl die 2 Makk. 9, 12. geschrieben, wo der von der Last seiner Sünden gedrückte und dem Tode nahe Despot ausruft: *δίκαιον ὑποτάσσεσθαι τῷ θεῷ καὶ μὴ θνητὸν ὄντα ἰσόθεα φρονεῖν ὑπερηφανῶς.* — הרים התמיד והשׁלך מכון מקדשׁו. Die Textteslesart hat die active Form הֵרִים, die Randlesart die passive הָרַם, welche Aenderung wegen des folgenden הֻשְׁלַךְ gemacht zu seyn scheint. Ersterer folgen der Syrer: ⟨ⲁⲙⲁⲣⲧⲓⲁ⟩ ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲟⲗⲩⲉ, Vulg.: et ab eo tulit juge sacrificium, beide geben aber auch das folgende השׁלך activisch.

Digitized by Google

הִשְׁלִיךְ steht hier, wie Jerem. 9, 18., von Gebäuden, die der Verwüstung preis gegeben werden; schließt aber zugleich den Begriff der verächtlichen Behandlung ein, wie das latein. objicere und projicere; Ezech. 19, 12. Jes. 14, 19.; so ἐκβάλλειν, Luc. 6, 12., im Syr. ܫܕܰܪ, von schimpflicher, gewaltsamer Behandlung, Apostg. 7, 24. Pesch. u. s. w. Es entspricht somit ganz dem μιᾶναι ἁγίασμα, καὶ ἁγίους (1 Makk. 1, 46.), welches Antiochus gebot. — Das תמיד, welches Antiochus aufhob, soll den meisten Auslegern zufolge das tägliche, an jedem Morgen und Abende darzubringende Opfer seyn, sonst עֹלַת תָּמִיד, oder עֹלַת הת״ genannt (s. besond. Bertholdt). Allein, wenn sich gleich der Ausdruck הַתָּמִיד in dieser Bedeutung bei den Rabbinen findet — der Talmud enthält einen eigenen Traktat, Tamid genannt — so ist diese doch der heil. Schrift fremd, und selbst die spätesten Schriftsteller kennen sie nicht; vgl. z. B. Esra 3, 5. 2 Chr. 29, 7., und auch in den ältesten Targumim kommt nicht jenes Wort, sondern תְּדִירָא so vor. Da sich nun aber jenes Epitheton im Gesetze mehreren heiligen, zum beständigen Gebrauche im Tempel bestimmten Dingen beigelegt findet, — wie man sagte אֵשׁ תָּמִיד, 3 Mos. 6, 6., נֵר תָּמִיד, 2 Mos. 27, 20., לֶחֶם פָּנִים תָּמִיד, 2 Mos. 25, 30., wie die Urim und Thummim ein Tamid heißen, 2 Mos. 28, 29. 30. 38., — so glauben wir mit C. B. Michaelis den unbestimmten Ausdruck hier auch richtiger allgemein fassen zu müssen: alles was zum Tamid, zum beständigen heiligen Gebrauche gehört, also das wichtigste, nothwendigste und unentbehrlichste des Cultus. So paßt die Darstellung auch besser zur Geschichte, denn Antiochus gebot, überhaupt κωλῦσαι ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίαν καὶ σπονδὴν ἐκ τοῦ ἁγιάσματος, 1 Makk. 1, 45. — Die Verwüstung des Tempels beschreibt das erste B. der Makk. ebenfalls so: τὸ ἁγίασμα ἠρημώθη ὡς ἔρημος (1, 39.). Gewählt ist aber der Ausdruck מכון מקדשו, stärker als das bloße מקדש, sofern die Bedeutung fester, sicherer Art (basis, fundamentum) im מכון enthalten, und dadurch von מָקוֹם unterschieden ist (Jes. 60, 13.: מְקוֹם מִקְדָּשׁ), daher ersteres besonders gern vom Tempel und vom Berge Zion gebraucht ist; Jes. 4, 5. 1 Könn. 8, 39. 43. 49. Den Sinn erläutert trefflich Calvin: Deus saepe testatus fuerat templum illud sibi

Digitized by Google

fore perpetuam quietem, vel stationem, vel sedem. Nunc illinc quoque ejicitur, quasi ex tota terra exulet. Templum enim non poterat esse sine sacrificiis, Nam totus legalis cultus erat quasi appendix templi. Quum ergo Deus pollicitus est juge ei aeternum fore sacrificium, ubi deletur ab Antiocho, quis non dicat, vel fallaces fuisse omnes promissiones, vel in Deo nihil esse virtutis, ut jus suum asserat contra impium illum tyrannum? Haec certe potuit esse horribilis perturbatio ad examinandos omnes fideles. Et hodie quum legimus hoc vaticinium, fieri non potest, quin horrescant omnes sensus nostri. Ergo non mirum est, quod Deus eventus adeo tristes et incredibiles etiam praedixerit servo suo, ut tota ecclesia opportune admonita sese armaret contra gravissimam tentationem, quae alioquin etiam cordatissimos quosque obruere poterat. — Ganz verunstaltet durch Zusätze findet sich unser V. bei den LXX.: ἕως ὁ ἀρχισράτηγος ῥύσεται τὴν αἰχμαλωσίαν· καὶ δι' αὐτῶν τὰ ὄρη τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐῤῥάχθη, καὶ ἐξῄρθη ὁ τόπος αὐτῶν καὶ θυσία· καὶ ἔθηκεν ἕως χαμαὶ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ εὐωδώθησαν, καὶ ἐγενήθη, καὶ τὸ ἁγίασμα ἐρημωθήσεται.

V. 12. וצבא תנתן על־התמיד בפשע. Die schwierigen Worte lassen mannigfache Erklärungen zu, von denen uns die wichtigsten prüfend durchzugehen obliegt. Am meisten protestiren müssen wir gegen jede willkürliche Aenderung des Textes. Dieser Fall tritt hier bei den griech. Uebersf. der LXX. und des Theodot. ein, von denen erstere καὶ ἐγενήθησαν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ αἱ ἁμαρτίαι, letzterer καὶ ἐδόθη ἐπὶ τὴν θυσίαν ἁμαρτία übertragen, offenbar um den speziellen Zug der Geschichte, nach welcher heidnische Opfer im Tempel dargebracht wurden, in die Weissagung hinein zu bringen. Weiter noch als diese geht Bertholdt, der auf jenen Uebersetzungen oder vielmehr Correktionen, und daher auf einer sehr schwachen Basis fußend, den noch spezielleren Umstand hier erwähnt meint, daß ein kleiner Altar (τὸ βδέλυγμα ἐπὶ τὸ θυσιαςήριον, 1 Makk. 6, 7.) über dem Brandopferaltar zur Vollziehung der heidnischen Sacra von den Syrern erbaut wurde, 1 Makk. 1, 45. 4, 44. Er corrigirt demnach: וְתִנְתַּן עַל־הַתָּמִיד הַפֶּשַׁע, vgl. V. 13.: הפשע שמם. Sehr leicht ist indeß der letzte Grund, der den Verf. zu dieser

Digitized by Google

Unbesonnenheit verlockte, zu erkennen; er will die sonst sich ergebende Idee, daß die Sünden des Volkes jene Gräuel veranlaßt hätten, hinwegräumen, und scheint daher den Concipienten des B. Daniel, dem er sonst so gerne unbarmherzig eine Menge jüdischen Aberwitzes aufbürden möchte, doch in diesem Falle (großmüthig genug!) für zu aufgeklärt für solche abgeschmackte Vorstellungsart gehalten zu haben; s. Comment., S. 523. Der Syrer übersetzt: ܠܣܪܝܪ ܥܠ ܕܡܫܬܐ ܕܬܡܝܕܐ ܚܛܗ, „ein Heer wird gegen den täglichen (Cultus) aufgestellt um der Sünden willen." Dieser Erklärung folgen Grotius, Harenberg und J. D. Michaelis, indem sie es von der auf den Berg Zion vom Antioch. verlegten Besatzung verstehen (1 Makk. 1, 29 ff.). Allein dagegen ist einzuwenden, einmal, daß das Wort צבא wegen des kurz vorher so oft gebrauchten Ausdruckes צבא השמים, und bloß צבא hier nicht füglich in einer ganz andern Bedeutung für חֵיל genommen werden kann, und zweitens, daß der ganze Zug durchaus hier nicht an seinem rechten Orte erzählt ist, da schon das vorhergehende ihn nothwendig voraussetzt, und diese Recapitulation etwas durchaus mattes und fremdartiges hat. Die Vulg.: robur autem datum est contra juge sacrificium propter peccata, und darnach Luther: „Es ward ihm aber solche Macht gegeben wider das tägliche Opfer um der Sünde willen." An sich betrachtet, ist gegen diese Uebertragung und ihren Sinn nichts einzuwenden, nur daß sie dem Worte צבא eine durchaus unerweisliche Bedeutung unterlegt. Andere, wie z. B. R. Salomo, Calvin, Coccejus u. a., nehmen das Wort צבא in dem Sinne intervallum, tempus determinatum (von der eigentlichen statio militaris abgeleitet), wo dann der Sinn wäre: eine bestimmte Zeit der Strafe wird über euch hereinbrechen, und zwar diese bestehen in der Aufhebung des täglichen Gottesdienstes, aber um eurer Sünden willen muß es so kommen. Allein da bei dieser Erklärung das בפשע den Hauptgedanken bilden müßte, so ist nicht bloß seine Stellung keineswegs zu begreifen, sondern auch nicht einzusehen, wozu die ganze übrige Wiederholung des schon Erzählten dienen soll. Auch rücksichtlich der Erklärung des צבא möchten sich manche Bedenklichkeiten erheben lassen. Noch andere, wie E. B. Michaelis, Dathe, erklären: Exercitus caeli (i. e.

Digitized by Google

populus Sanctorum) tradetur ei una cum jugi (sacrificio) ob praevaricationem (populi Judaici). So auch Dereser, nur daß er das בפשע als abstractum pro concreto faßt, und übersetzt durch Abtrünnige. Allein abgesehen von dem matten Sinne, den diese Erklärung giebt, müssen wir sie auch deßwegen mißbilligen, weil sie das צבא geradezu genau in demselben Sinne faßt, wie das vorhergehende צבא השמים, wogegen das Fehlen des Artikels besonders geltend zu machen ist. Dennoch aber darf dasselbe, wie bemerkt, nicht füglich in einem völlig davon verschiedenen Sinne genommen werden. Diese Beobachtung leitet uns darauf es zu fassen von einer Schaar gläubiger Juden, nicht der ganzen Gemeinde, die vom Antiochus angegriffen wurde, sondern einem Theile, einer bestimmten Anzahl derselben. Dazu paßt das folgende trefflich. Man übersetze: wird dahin gegeben (verstrickt) in Missethat (abgöttisches, heidnisches Wesen) um des täglichen Cultus willen (d. h. bei der Wahrnehmung der Aufhebung des täglichen Gottesdienstes). Die Wahrnehmung, daß des Herrn Haus, das höchste, heiligste, was der fromme Jude kannte, der gräulichsten Verwüstung preis gegeben sey, der daraus so leicht entspringende Gedanke von der Verlassenschaft des Volkes Gottes, daß es aufgehört habe, sein Volk zu heißen, mußte besonders für schwache und wenig befestigte Herzen mit das stärkste Motiv zum Abfalle seyn; verbunden mit den Schrecknissen, die das strenge Gebot des Ant. in die Herzen einflößte. Dies bestätigt die Geschichte deutlich genug; denn es kann nicht zweifelhaft seyn, daß unter dem genannten ἔθνος ἁμαρτωλόν, ἄνδρες παράνομοι (1 Makk. 1, 34. 52. 2, 16. u. a.) nicht auch früher dem Gesetze treu Ergebene gewesen seyen, die in der Stunde der Versuchung nicht bestanden. Dieser Zug ist dann einer der schönsten unseres Gemäldes: so groß, heißt es, wird die Gefahr seyn, daß selbst die dem Herrn in anderer Zeit Ergebenen in ihr nicht davon kommen werden; so fürchterlich wird die Sünde dann um sich greifen, daß selbst solche Seelen sich nicht frei von ihr erhalten werden. Man beachte übrigens die Construction des נָתַן בְּ, welche das Inhärirende der Sache trefflich ausdrückt (vergl. 3 Mos. 17, 10.: נָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת), so fern das heidnische und (echt) jüdische Lebens-Element zwei contradictorisch sich entge-

Digitized by Google

genstehende Sphären bilden, zu welcher einer man gehören muß, und in ihr sich bewegen, so fern beide, wie Welt und Reich Gottes, sich gegenüberstehen, und keine Gemeinschaft, wegen der Divergenz der Prinzipien, dulden.

וְתַשְׁלֵךְ אֱמֶת אַרְצָה. Man ergänze aus dem vorhergehenden das entferntere Subjekt קֶרֶן, wie dieser Wechsel sich überhaupt da, wo der Zusammenhang leicht das richtige an der Hand giebt, sehr oft im Hebr. findet, Ges., Lehrg., S. 803. Dennoch haben hier sämmtliche alte Versionen das Passivum hinein corrigirt; LXX. und Theodot.: ἐῤῥίφη, Syr.: ܘܐܫܬܪܝ, Vulg.: prosternetur. — Ueber den Sinn des אמת waren ebenfalls schon die älteren Uebersetzer uneins; der Syrer: ܩܘܕܫܐ, sanctum (nicht sanctuarium, wie Berth. übersetzt), welches Ephraem Syrus von den Schaubroden, den heiligen Geräthen u. s. w. erklärt, LXX. und Theod.: ἡ δικαιοσύνη, wodurch ein unbeschreiblich matter Sinn entsteht. Sonderbar modernisirend auch Dereser: die Treue wurde in den Staub getreten. אמת, die Wahrheit, κατ' ἐξοχήν so genannt, kann nur von der in ihrer ganzen Objektivität sich manifestirenden Wahrheit, der göttlichen, verstanden werden, so fern diese in der dem Menschen gewordenen speziellen Offenbarung enthalten ist, welche nirgends anders als im Worte Gottes selbst zu suchen ist. Daher konnten auch nur die Juden in der vorchristlichen Periode von einer solchen Wahrheit reden, daher denn der Ausdruck אֱמֶת יְהוָה gleich Wort Gottes, heil. Schrift, Ps. 25, 5. 26, 3. 86, 11. Dan. 9, 13. Bertholdt meint, es sey bloß das Gesetz zu verstehen, welches Mal. 2, 6. תּוֹרַת אֱמֶת heiße; allein auch von den Weissagungen, den prophetischen Schriften findet sich derselbe Ausdruck, s. z. 10, 1. Nicht verschont hat auch die rationalistische Flachheit des einfachen Sinnes dieses Ausdrucks; vgl. z. B. De Wette (Comment. z. d. Pss., S. 244., 3te Ausg.), der denselben in: Gerechtigkeit, wahre Frömmigkeit, verwandelt hat, wodurch er rein subjektiv, die angezogenen Stellen aber selbst travestirt werden. Denn wenn der Psalmist sagt: „laß mich wandeln nach deiner Wahrheit," so meint er damit die geoffenbarte Wahrheit, das Gesetz und Evangelium Gottes, den einzigen Weg und das einzige Mittel zur Seligkeit, nicht eine im eigenen Herzen sich bil-

Digitized by Google

bende, und durch daſſelbe erwachſene Frömmigkeit, welche nicht die wahre Richtſchnur des Menſchen ſeyn kann, und von der daher die Bibel auch nichts weiß. Wir ſagen daher mit Coccejus: Veritas significat illa verba, quae Deo gloriosa sunt, et per quae nomen ejus celebratur, quorum negatio non potest esse vera, sed est veritatis divinae destructio. Paulus saepe doctrinam evangelii vocat veritatem. Veritas una est. Ea quoque in N. T. valuit et ab Antiocho oppugnata est. Dieſer Angriff von Seiten des Antiochus geſchah theils durch die Abſchaffung des Geſetzes, der göttlichen Inſtitute überhaupt, theils und insbeſondere durch die Vernichtung aller Exemplare der heiligen Bücher (1 Makk. 1, 55. bis 57. Joseph., Ant., XII, 7.: ἠφάνιζο δὲ εἴ που βίβλος εὑρεθείη ἱερὰ καὶ νόμος) deren Wirkſamkeit und ihm am erſten feindlich gegenübertretenden Widerſtand er, wie die Heiden bei den Chriſtenverfolgungen, und die Gottesleugner und Ungläubigen aller Zeiten, wohl fühlte.

וְעָשְׂתָה וְהִצְלִיחָה. Schultens (opp. min., p. 326.) meint das עָשְׂתָה hier als bloße Umſchreibung des einfachen Verbums faſſen zu müſſen (für הִצְלִיחָה), nach der Analogie des arabiſch. جعل, facere, وجعل يقول, für das einfache dixit. Allein dieſer Sprachgebrauch läßt ſich im Hebr. nicht nachweiſen, und würde an unſrer Stelle nur einen äußerſt matten Sinn liefern, da gerade auf dem עָשְׂתָה ein ganz beſonderer Nachdruck ruht: er unternahm dieſe Frevel nicht nur, ſondern er vollbrachte ſie auch, ihrem ganzen Umfange nach, mit glücklichem Erfolge. Was ſonſt nur von dem Frommen geſagt ſeyn kann (Pſ. 1, 3.), das ſchien hier von dem Tyrannen mit eben ſo großem Rechte gelten zu können. Bertholdt (S. 491.) betrachtet es als ein bloßes Raiſonnement der ſpäteren makkabäiſchen Zeit (vergl. 2 Makk. 5, 17 — 20.), daß, wenn nicht beſondere Urſachen die Gottheit zurückgehalten, auf der Stelle dem Wütherich ſeine Eingriffe in Gottes Heiligthum vergolten worden, und alles unbreinträchtigt und unangetaſtet geblieben ſeyn würde. Aber Berth. verräth dadurch nur, wie wenig er die Sündenmaſſe des Ant. zu begreifen vermag, und wie ihm die Lehre vom furchtbaren Zorne Gottes, die älter iſt als die makkabäiſche Zeit, völlig un-

Digitized by Google

bekannt geblieben. Calvin: Voluit in summa Deus ecclesiam moneri de prospero Antiochi successu, ne hoc exanimaret fideles, quum viderent impium tyrannum pro sua libidine sic petulanter templum Dei polluere, et delere totam religionem, quasi Deum ipsum in certamen provocasset. Nam fuit hoc quasi ex professo Deo bellum indicere. Successus autem potuit pios omnes turbare, ac si tyrannus ille esset Deo superior. Ergo oportuit etiam hoc praedici, ne quid novum vel inopinatum contingeret fidelibus.

V. 13. Nach der Vision hört der Prophet eine Unterredung zweier Engel über die nähere Bestimmtheit des Geweissagten. Diese Begebenheit hat eine doppelte Seite, eine objektive und subjektive. Die erstere betrifft die Beschaffenheit und das Wesen der Engel und ihr gegenseitiges Verhältniß. Hier brauchen wir nicht in dem gegenwärtigen Falle anzunehmen, daß die von Seiten des fragenden Engels sich verrathende Unkunde des Geschehenen nicht im eigentlichen Sinne stattgefunden habe, sondern nur des Propheten wegen, um diesem Aufschluß zu verschaffen, angenommen, und also nur scheinbar sey, welches nur dann der Fall seyn könnte, wenn dieses Faktum mit der sonst in der heiligen Schrift erwähnten Natur der Engel in Widerspruch stände. Nirgends findet sich aber in dieser eine Andeutung von einer ganz besonderen Einsicht in die Zukunft und genauer Kenntniß derselben; im Gegentheil verkünden sie diese stets nur im Auftrage, auf den unmittelbaren Befehl, also auch durch Offenbarung Gottes. Trefflich Calvin: Neque mirum est, angelos sciscitari de rebus futuris tanquam incognitis. Hoc enim Dei solius proprium est omnia cognoscere. Ergo angelis etiam datus est scientiae modus. Et Paulus docet eos mirari, quod ecclesia collecta fuerit ex profanis hominibus et extraneis (Eph. 3, 10.). Fuit enim hoc mysterium etiam angelis ipsis absconditum, antequam Deus re ipsa ostenderet se esse patrem totius mundi. Quod ergo angeli inquirunt de mysteriis, non est absurdum, quoniam ignorantia non semper vitiosa est. Neque enim Deus aequavit unquam sibi creaturas. Et hoc, sicut dixi, proprie in ipsum unum competit, ut omnia cognoscat et habeat sub oculis. Sed angelus discere cupit intelligentiam hujus mysterii, non tam sua

Digitized by Google

caussa, quam totius ecclesiae. Scimus enim esse ministros nostros, et hoc clare testatur apostolus (Hebr. 1, 14.). Vgl. Dan. 12, 6 ff. Halten wir nun aber jene objektive Realität der ganzen Handlung fest, und sehen dieselbe als einen schönen Beleg für die ἐπιθυμία τῶν ἀγγέλων an, in die Geheimnisse Gottes rücksichtlich seiner Heilsanstalten für die Menschheit, und mithin auch der Theokratie und ihrer Schicksale einzuschauen (1 Petr. 1, 12.), so werden wir die andere subjektive Seite, das Verhältniß des Propheten, ja der ganzen Kirche zu jener erst in seinem rechten Gesichtspunkte auffassen können. Wir erblicken auch hier jenes wunderbare, unsre Fassungskraft gänzlich übersteigende Walten und Regieren der Vorsehung, wornach Alles in ihrem Reiche organisch in einander greift und das Einzelne, wenn gleich selbstständig für sich dastehend, dennoch nur als untergeordnetes Mittel für das große Ganze dienen muß. Der Engel ist voll sehnlichen Verlangens zu erfahren den Ausgang der dunklen Rathschlüsse des Herrn über sein Volk: er erfährt es, aber nicht bloß um seinetwillen, sondern zugleich um des Propheten, um der ganzen Gemeinde, um des Reiches Gottes selbst willen. Denn, quum Dan. attonitus stuperet — sagt Calvin — Deus infirmitati ejus consuluit per operam angeli. Dan. ipse haud dubie sciscitatus esset de visione, quemadmodum postea ipsum fecisse videbimus; sed hoc loco Deus occurrere voluit, quia videbat sanctum virum sic perculsum esse pavore, ut vix inquirere auderet. Hic ergo Deus non vulgare specimen edidit paternae bonitatis et indulgentiae.

וָאֶשְׁמְעָה אֶחָד־קָדוֹשׁ מְדַבֵּר. Eine Anzahl Handschriften punktirt אֶשְׁמָעָה; dieselbe Verschiedenheit der Lesart findet Ezech. 16, 33. statt in תִּשְׁחֳדִי, Nehem. 3, 8. in הַרְהִיָּה (and. הַרְהֲיָה); s. Gesen., Lehrg., S. 307. — Die Benennung Heilige für Engel hat in der rationalistischen Exegese unserer Tage, welcher der biblische Begriff der Heiligkeit überhaupt viel zu schaffen macht, mehrere Irrthümer herbeigeführt, deren Beseitigung uns hier obliegt. 1) Man behauptet zuvörderst den späteren Gebrauch dieser Bezeichnung in der hebräisch. Angelologie, um damit zugleich seine Abstammung aus dem Parsismus darzuthun; s. z. B. Bertholdt, S. 319., De Wette, Comment. z. d. Pss., S. 458., Gesenius und Winer u. d. W. קָדוֹשׁ u. a.

Digitized by Google

Hiebei beruft man sich zuvörderst auf das alte B. Hiob (5, 1. 15, 15.), entblödet sich aber nicht, gerade jenes Epitheton zu den spätern religiösen Vorstellungen desselben zu rechnen; De Wettes Einl., S. 258., 2te Ausg., da denn der Cirkel des Beweises einleuchtet, mithin letzterer auch nicht den Namen Beweis verdient — ferner auf Ps. 89, 5., den doch De Wette selbst vor dem Exil geschrieben seyn läßt. Ueberhaupt aber verdiente jene Behauptung nur dann eine ernstliche Widerlegung, wenn einerseits das völlig neue Element, welches jene Benennung in den Hebraismus heneingebracht haben müßte, andererseits aber die völlige Identität der heidnischen Vorstellungen bei jenem Namen mit denen des A. T. erwiesen werden könnte. Gerade das Gegentheil aber müssen wir hier für uns in Anspruch nehmen, indem wir 2) einen neuen Irrthum beseitigen, bestehend in der Annahme, daß der Ausdruck heilig in diesem Zusammenhange gebraucht, kein moralisches Attribut sey. Daß dies im Heidenthum allerdings der Fall war, haben wir selbst oben, zu 4, 10., nachzuweisen gesucht. Aber unbegreiflich ist uns dieselbe Anwendung auf die heil. Schrift, wie wir sie selbst bei Baumgarten-Crusius, bibl. Theol., S. 281., finden. Derselbe meint namentlich im B. Hiob die Idee einer lichthellen Natur, weil die Engel nach der Lehre jenes Buches Himmelsbewohner sind, darin ausgedrückt zu finden; und doch zeugt gerade hier die St. 15, 15.: seinen Heiligen traut er nicht — auf das deutlichste dagegen, da ja der Sinn ist: Gott trauet ihnen nicht, in so fern sie Heilige sind, ihrem moralischen Werthe trauet er nicht. Ja! jener Gelehrte geht so weit, zu behaupten, daß selbst die neutestamentlichen Prädikate ἅγιοι, ἐκλεκτοί, τέκνα φωτός zunächst keine moralische Bedeutung haben. Und was denn sonst? — fragt man erstaunt. „Sie bedeuten Gottes Nähe, — lautet die Antwort — die Verbindung mit dem Reiche des Guten, oder doch immer nur den Zustand, nicht was in ihrer Natur und Fähigkeit liegt.“ Sollte man glauben, daß der gelehrte Theologe nicht wisse, daß zwischen dem: in Gottes Nähe seyn, in Verbindung mit dem Reiche des Guten stehen, und dem: eine moralische Person seyn, auch nicht der mindeste Unterschied statt finde? Daß es ihm unbekannt sey, daß die Bibel die pelagianische Lehre von einem moralischen Zustande

Digitized by Google

der nicht durch ein vorhandenes Prinzip, mithin durch die Natur und Fähigkeit des Subjektes existirt, nicht enthält? Besser hätte vielleicht noch Herr Baumgarten-Crusius gethan, statt jener vermeinten philosophischen Phrasen, mit Dr. Bretschneider in dem ordinären Räsonnement des gewöhnlichen Lebens stehen zu bleiben; dieser erklärt (Dogmatik, Th. I, S. 599.) das Prädikat ἐκλεκτοί durch: vortrefflich, wegen ihrer Vorzüge vor den Menschen (warum nicht vor den Thieren?), οἱ ἅγιοι aber durch die ehrwürdigen (sic!). Im Gegensatze dazu diene die Entwickelung bei Calvin: Etsi Deus dignatur tam honorifico titulo fideles, qui in mundo versantur, tamen scimus angelos pollere longe alia puritate, quia prorsus mundi sunt et immunes ab omnibus carnis vitiis. Nos autem inclusi hoc ergastulo adhuc detinemur sub servitute peccati, atque ita inquinati sumus multis sordibus. In angelis ergo longe excellentior est sanctitas, quam in cunctis mortalibus, et ideo in ipsos proprie competit hoc nomen.

Das Wort אַלְמֹנִי gehört zu den im Hebr. sich seltener findenden Formen, welche durch Zusammenschmelzung zweier mehr oder weniger synonymer Wörter gebildet werden, besonders um zur Verstärkung des Begriffs zu dienen; Ewald, Gr. S. 519. Unser Wort leitet sich ursprünglich ab von אלא (= פלה, verwandt mit פלח), mit der Grundbedeutung: trennen, ausscheiden, discernere, sodann auszeichnen, hervorheben, und אלם, verschweigen, stumm seyn. Von beiden Stämmen einzeln haben die Dialekte Wörter für das unbestimmte Pronomen: ein gewisser, nescio quis, entnommen, von jenem stammt das arabische فُلَان, das syr. ܦܠܳܢ; mit dem letztern hängt (nach Gesenius, thes., p. 105.) das arab. أَرَمَا, أَرِمَ u. s. w. zusammen. Im Hebr. erscheinen beständig die verbundenen Ausdrücke: פַּלְמוֹנִי אַלְמוֹנִי, eigentlich: ein bestimmter verschwiegener, d. h. ein ungenannter, also nachdrücklicher, als das einfache Wort in den Dialekten (1 Sam. 21, 3. Ruth 4, 1. 2 Könn. 6, 8.); eine Bedeutung, von welcher wir auch in unsrer Stelle nicht abweichen dürfen. Wie V. 16., so bezeichnet auch hier Dan. unbe-

Digitized by Google

stimmt das Reden und Walten der sich offenbarenden Gottheit. Dieser letztere Umstand, die Beziehung auf Christum, die die meisten und besten Ausleger der älteren Zeit anerkennen, hat indeß zu wunderlichen Deutungen des Wortes פלמוני, in welchem man Mysterien suchte, Anlaß gegeben. Von den alten Ueberss. haben zwar schon ganz richtig Symmach.: τινὶ πότε, Vulg.: nescio cui, Vers. Ven.: τῷ δεῖνι, und Hieronymus bemerkt sogar: nomen angeli tacens generaliter unum quemlibet de angelis indicavit. Allein dagegen behalten den Namen (als nomen proprium) bei die LXX. und Theodot.: φελμουνί (and. φελμωνί) — welches geradezu für den heiligen Namen Jehova gebraucht wurde, z. B. in den (pseudo-) clementinischen Constitutt. (VII, 35.): καὶ ϛρατὸς ἀγγέλων φλεγόμενος, καὶ πνεύματα νοερὰ λέγουσιν, εἷς ἅγιος τῷ φελμουνεί. Auch der Syrer: ܦܠܡܘܢܝ, welches gewiß einem ähnlichen Glauben seine Entstehung verdankte, so daß man nicht mit J. D. Michaelis (in Castelli, lex. Syr., p. 710.) behaupten darf, der Syrer habe das Hebräische nicht verstanden; aber auch keineswegs mit Berth., daß die Form ܦܠܡܘܢܝ bei den Syrern gebräuchlich war, ein äußerst voreiliger Schluß, der durch die nichts sagende Erklärung des Theodoret nicht die mindeste Beweiskraft erlangt. Noch fabuloser sind die Etymologien, die man deßhalb dem Worte andichtete, wie solche sich selbst bei L'Empereur finden, um eine Menge anderer mit Stillschweigen zu übergehen, der dabei an פלא, wunderbar, und מנה, praeficere (also praefectus, Ps. 2, 6. Targ.) denkt. Auch das המדבר, welches hier in bestimmter spezieller Beziehung auf die vorangegangene Rede des Engels steht, nahm man irrthümlich in einem allgemeinen Sinne als Prädikat des λόγος (λόγος ὁ ἐξαγγελτικός), wie z. B. Polanus, Geier, gegen welche zu vergleichen die Bemerkungen von C. B. Michaelis.

עַד־מָתַי הֶחָזוֹן הַתָּמִיד וְהַפֶּשַׁע וגו'. Die Construktion der Worte anlangend, ist die ungrammatische Verbindung Berth.'s zu rügen, wornach das עד־מתי zu verbinden ist dem והפשע, und ו in der Bedeutung ut zu nehmen („wie lange wird diesem Gesicht zu Folge der Verwüstungsgreuel aufgestellt seyn?). Nie kann aber das reine Fragpronomen, welches hier noch dazu in der interrogatio directa steht, auf diese Weise ver-

Digitized by Google

bunden werden (vgl. 12, 6. Jes. 6, 11.), (denn ו heißt nie geradezu daß, so daß) und noch weniger der infinitivus constructus dann auf die unnatürlichste Weise hinter die von ihm regierten Substantive gestellt seyn. Man nehme daher, wie es auch der Sinn zweckmäßig macht, das התמיד als Apposition und Erklärung von עד־מתי bis wie lange währt, d. h. auf welche Zeitlänge bezieht sich die Weissagung von dem täglichen Cultus und dem Verwüstungsgräuel. Die Form חזון ist als Apposition zu fassen, und nicht etwa als eine enallage des status absolutus für den constructus, welche nirgends nachgewiesen werden kann (Gesen., Lehrgeb., S. 680.). Aeltere Ausleger, wie Geier, C. B. Michaelis u. a., erklären diese Construktion daraus, daß das Wort noch einmal in Gedanken wiederholt werden müsse: visio, visio (inquam) sacrificii. Allein so unnatürlich diese Annahme auch ist, so liegt ihr doch das richtige Gefühl von dem bedeutenden Nachdruck jener Verbindungsweise zu Grunde. So steht z. B. Jerem. 25, 15.: יין החמה, nicht für Wein des Zornes, sondern für Wein, welcher selbst Zorn ist; Jes. 42, 25.: חמה אפו nicht für חמת אפו, wie Gesenius erklärt, sondern als nachdrückliche Bekräftigung: seinen Grimm, ja! seinen (ganzen) Zorn; Ezech. 16, 27.: דרכך זמתך, dein Weg (ganzer Wandel), eine Abscheulichkeit, stärker als dein elender W., u. s. w. So hier in der Sprache des Affektes, der regen Theilnahme heißt es: das Gesicht, das tägliche Opfer u. s. w. — malerischer, als wenn das Gesicht ein G. von, betreffend den täglichen Cultus hieße; es war schon an sich genug zu sagen das Gesicht, so fern man damit das letztere hauptsächlich verstand: aber eben, weil dieses die Hauptsache bildete, das schrecklichste, hervorragendste von allen war, ist dieser Inhalt selbst hinzugefügt. Gewundert hat es daher den Verf., selbst Ewald (krit. Gr., S. 625.; kl. Gr., S. 241.), der sonst die nachdrückliche Stellung des Substantivs für das Adjektiv so wohl anerkannt hat, jenen Sprauchgebrauch daraus erklären zu sehen, daß die Adjektiva noch nicht gebildet waren, und Substantiva überhaupt häufiger sind, oder daß es bloß poetische Wendung sey. Die Unrichtigkeit des letzteren erhellt besonders aus 1 Könn. 22, 27., wo eben so, wie bei Jes. 30, 20., der Ausdruck לחץ מים für מי לחץ gebraucht ist. LXX.: τὸ ὅραμα

Digitized by Google

καὶ ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα. Theodot.: ἡ ὅρασις καὶ ἡ θυσία u. s. w. Vulg.: visio et juge sacrificium. Der Syrer: ﻣﺼﺒﻮﻓﺎ ﻭﺍﻟ — הַתָּמִיד וְהַפֶּשַׁע שֹׁמֵם. Der Artikel des Wortes פֶּשַׁע weiset auf denselben gewesenen Ausdruck oben V. 12.: בְּפֶשַׁע zurück, und die Erklärung dieses muß daher auch die für unsere Stelle hergeben. Haben wir dasselbe nun dort besonders von der Versündigung einer Menge Israeliten gegen ihren Gott durch die Theilnahme an heidnischen Gräueln erklären müssen, so können wir es auch hier nur darauf zurückbeziehen. Auch macht dabei das Prädikat שֹׁמֵם durchaus keine Schwierigkeit; denn, wie man es auch auffassen mag (s. z. 9, 27.), so bleibt der Sinn stets wesentlich derselbe: sceleris devastans, oder s. devastantis (collektiv s. devastantium) oder sc. devastationis. Der Syrer löset den zusammengefaßten Begriff in zwei verschiedene auf: ﻣﺼﺎ ﻭﺧﻄﺎ, iniquitas et destructio. Natürlich kann diese Verwüstung von Seiten der Juden nur als die entferntere, nicht zunächst daliegende Ursache des Frevels angesehen werden; sie war auf Gott, den Rächer der Sünden des abtrünnigen Volkes gesehen, der einzige richtige und wahre Endgrund der ganzen Erscheinung. Calvin: Perinde est ac si diceret angelus: quousque cessabunt sacrificia, et quousque durabit haec ultio, qua Deus castigabit scelera populi sui? Nam vocatur peccatum vastans, quia caussa est illius vastitatis. Cocejus erklärt höchst gezwungen: defectio stupens, i. e. cum stupore conjuncta. Grotius bezieht es auf die Einnahme der Stadt durch die Truppen des Antiochus. Die LXX. und Theodot., welche überss. ἁμαρτία ἐρημώσεως, verwechseln unsern Ausdruck mit dem unten genannten שִׁקּוּץ (9, 27. 11, 31. 12, 11.), den sie mit dem unsrigen für gleichbedeutend hielten. Denselben Fehler begehen die neueren Exegeten Bertholdt, Gesenius und Winer (Wbb. u. d. W. שֹׁמֵם), welche jedoch durch die falsche und gewaltsame, in diesem Falle einzuschlagende Interpretation von V. 12. hinreichend sich selbst widerlegen.

Im folgenden verbinde man מִרְמָס וּצְבָא תֵּת קֹדֶשׁ, als eignen mit הַתָּמִיד u. s. w. in demselben Verhältnisse stehenden Satz: das Verwandeln des Heiligthums in einen zertretenen Ort. נתן, wie häufig, mit doppeltem Akkusativ verbunden, statt des

eben

Digitized by Google

ebenfalls gebräuchlichen לְ, wie עָשָׂה לְ, zu etwas machen, verwandeln in etwas, auf gleiche Weise construirt wird. וְ — וְ, sowohl, als auch, Ps. 76, 7. Jerem. 32, 20. Vgl. überhaupt Jes. 5, 5.: וְהָיָה לְמִרְמָס, 10, 6.: לְשׁוֹמוֹ מִרְמָס; 1 Makk. 3, 51. 4, 60. 2 Makk. 8, 2. Luc. 21, 24. Apok. 11, 2. — Das צבא soll nach Berth., der es früher richtig allgemein faßt, hier plötzlich die spezielle Bedeutung: die Dienst thuende Priesterschaft haben (4 Mos. 4, 3. 8, 24.). Die dadurch entstehende Härte der Annahme eines verschiedenen Gebrauches desselben Wortes innerhalb weniger Verse glaubt er durch den Gegengrund zu beseitigen, daß es auffallend hart sey, den eigentlichen Ausdruck (קֹדֶשׁ) mit einem uneigentlichen (צבא) verbunden zu sehen. Allein einmal ist der uneigentliche Ausdruck durch seinen öftern Gebrauch schon als ein seinem Sinne nach bekannter vorausgesetzt, und so gewissermaßen zu einem eigentlichen geworden; und sodann würde der Grund nur so gestellt Beweiskraft haben, daß eine Verbindung des Heiligthums mit der Schaar der gläubigen Israeliten unpassend, die Zusammenstellung eine durchaus ungehörige sey. Allein es läßt sich leicht zeigen, daß die Verbindung jener Juden mit dem Tempel eine viel innigere war, als selbst die der Priester, wenn sie nicht ebenfalls der Zahl der Frommen und Gottesfürchtigen angehörten, und daß somit die Berth.'sche Auffassung nur eine rein äußerliche, das Wesen der Sache verkennende ist. Denn was war der dem Herrn getreue Jude ohne den Tempel, die sichtbare Offenbarung der Herrlichkeit Jehovas, das schönste Unterpfand seiner Gnadengegenwart, der Anknüpfungspunkt aller seiner Verheißungen; und wem konnte wohl schrecklicher das Herz zerschneiden der Anblick der Verwüstung und Gräuel, als dem, der darin aufs klarste und bestimmteste den Zorn des Herrn, seinen gewaltigen Arm erkannte? Belehrend ist in dieser Hinsicht die schöne Parallelstelle Ezech. 24, 21.: „Siehe! ich verwüste mein Heiligthum, den Glanz eurer Kraft, die Sehnsucht eurer Augen, den Liebling eures Herzens, und eure Söhne und Töchter, die ihr zurücklasset, kommen um durchs Schwert."

V. 14. Die Antwort ist nicht sowohl an den fragenden Engel, als an den Propheten gerichtet (אֵלַי), wofür schon sämmtliche alte Uebersetzer die dritte Person, אֵלָיו, emendirt haben, und

Digitized by Google

welches Berth. und Dereser für allein dem Gange der Rede angemessen erklärten. Allein wohl nicht ohne tiefen Grund ist hier die Person des Daniel als die, welche die Antwort erhielt, gesetzt, da sie es eigentlich war, um derentwillen zum Theil schon die Frage, die Antwort aber nicht ausschließlich erfolgte. Calvin: Cur ergo Danielem ipsum potius quam angelum compellat? nempe quia angelus non fuit addictus propriae utilitati, sed suscepit causam totius ecclesiae, quemadmodum diximus ordinatos esse angelos nobis in salutem. — וְנִצְדַּק הַקֹּדֶשׁ. Die Ausleger theilen sich in zwei Erklärungen, indem einige (LXX., Theod., Vulg., Grotius, Geier und die meisten älteren Intpp.) sanctuarium mundabitur, andere aber sanctuarium in salvo sistetur (so besonders Bertholdt) übersetzen. Beide Meinungen sind im Grunde nicht sehr von einander abweichend, und beide abgeleitet aus der ursprünglichen Bedeutung des Verbums צָדַק. Gehen wir hierauf zurück, so setzt dasselbe einerseits einen Zustand voraus, der seiner Bestimmung, seinem Endzwecke und ganzen Daseyn nicht entsprechend ist, und bezeichnet andererseits die Wiedereinsetzung in das rechte Verhältniß und die gehörige Lage. Nun aber war der verwüstete und entheiligte Tempel in dem abnormsten Verhältnisse, welches nur ersonnen werden konnte, bestehend in dem Fluche Gottes, der auf seinem eignen Institute lastete: mithin kann, wenn von einer Rechtfertigung des Tempels die Rede ist, auch nichts anderes, als die Aufhebung jenes Fluches, die Wiederbringung der Gnadengüter des Herrn, gemeint seyn; wodurch das Heiligthum aus einer Wohnung und Dienerin des Satans erst wieder im eigentlichen Sinne ein Heiligthum, ein Haus Gottes zu seiner Ehre wurde. Es erhellt somit, daß wir den allgemeinen Sinn des Ausdrucks nicht willkürlich auf spezielle Fälle, auf gewisse Seiten jener Rechtfertigung und Versühnung, als welche wir z. B. den ἐγκαινισμός zu betrachten haben, beschränken dürfen; daß also auch jener Akt als ein vollständiger, durchaus vollendeter, weil er nur durch Gott und seine Allmacht bewirkt werden konnte und auf seine Verherrlichung hinauslief, zu betrachten sey, keinesweges aber in einzelnen, erst das Ganze in ihrer Gesammtheit bildenden Mo-

Digitized by Google

menten und Abschnitten desselben [1]). Wir können daher geradezu sagen, daß die Worte וְנִצְדַּק הַקֹּדֶשׁ die ganze Frage des Engels, welche die speziellen Momente enthielt, zusammen ausdrücken und enthalten; ja! eben jenes Verhältniß der Frage zur Antwort läßt uns über den prägnanten Sinn der letzteren keinen Zweifel übrig. Auch haben wir nicht zu besorgen, daß auf diese Weise aus dem allgemeinen Ausdruck ein völlig unbestimmter [2]) werde, da theils in unsrer Weissagung die einzelnen Momente des Fluches angegeben sind, die wir also nur zu vereinigen und so in einer Totalität aufzufassen haben, theils in der Geschichte selbst eine solche Deklaration von Seiten Gottes, wodurch die Aufhebung seines Zornes sich glänzend manifestirte, ohne sonderliche Mühe nachzuweisen ist. So können wir nunmehr mit Sicherheit den terminus ad quem, den unser Ausdruck bestimmen soll, angeben, und darnach besonders die neueren Versuche, denselben festzusetzen, beurtheilen. So soll noch zuletzt (denn die früheren, zum Theil völlig kritiklosen Meinungen übergehen wir hier füglich) nach Kirmß (S. 39.), der Bleeks Meinung (s. unten) vertheidigt, das וְנִצְדַּק הַקֹּדֶשׁ vollkommen passen zu dem Zeitpunkte, wo victo Lysia, instaurandi cultum potestas fiebat. Dies heißt der Geschichte direkt widersprochen. Noch war eine Schaar frommer Juden in großer Gefahr und Angst, aus der sie erst errettet werden mußten (1 Makk. 5.), noch fielen den Syrern jüdische Apostaten zu, und unterstützten sie auf das treuloseste (1 Makk. 6, 21.), ja! die Heeresmacht des Antiochus Eupator

---

1) Diese unsere Ansicht ist am besten schon von C. B. Michaelis vorgetragen und auseinander gesetzt; und nur als ein Dokument der argen Verflachung und Verwässerung biblischer Ausdrücke von Seiten des Rationalismus kann es angesehen werden, wenn Winer (lex, p. 806.) von jenem Ausleger spricht: mirifice in hoc v. interpretando argutatus est C. B. Mich.!

2) Einen solchen Fehler begeht z. B. der syr. Uebers., welcher hat: صَدَقَةٌ, justitia (oder: die gute Sache, auf deren Seite das Recht ist) vincet. Eben so auch die Rabbinen, wie R. Salomo erklärt: expiabitur peccatum Israelis et redimentur et servabuntur salute aeterna per regem Messiam juxta Jes. 45, 17.

Digitized by Google

schien den Juden noch viel gefährlicher werden zu können, als die des Epiphanes (1 Makk. 6, 30 ff.), und die Meineidigkeit des Königs, womit er die Festungswerke am Tempel schleifen ließ, gab auf die schlimmsten Besorgnisse gegründete Aussicht (6, 62 ff.). Setzte doch selbst jener König noch den Hohenpriester Menelaus ab, und wählte, ohne sich um die Ansprüche des rechtschaffenen Sohnes desselben (Onias III.) zu bekümmern, den Alkimus, der nicht einmal aus einer hohenpriesterlichen Familie stammte (Joseph., Ant., XII, 9, 7.), der den frommen und den Frieden unter der Bedingung der Religionsfreiheit aufs sehnlichste herbeiwünschenden Theil seines Volkes selbst auf die blutgierigste Weise verfolgte (1 Makk. 7.). War dies alles etwa schon freie Ausübung der Sacra, kein in den Staub treten der Schaar der Gläubigen? — Erst als der übermüthige und freche [1]) Feldherr des Demetrius Soter, Nikanor, vor dem ganz Judäa zitterte, da er den Tempel anzuzünden gedroht hatte, in einer mörderischen Schlacht völlig unterlag (*οὐ κατελείφθη ἐξ αὐτῶν οὐδὲ εἷς*) und selbst getödtet wurde, konnte Juda sagen, daß es Ruhe habe (*ἡσύχασεν ἡ γῆ Ἰούδα*, 1 Makk. 7, 50.). Im Triumphe zog Judas in Jerusalem ein, und lobte Gott, daß er seinen Tempel in seine gnädige Obhut genommen (2 Makk. 15, 34.), in dem noch kurz zuvor abtrünnige Priester Opfer für den heidnischen König (*ὁλωκαύτωσιν προσφερομένην ὑπὲρ τοῦ βασιλέως*, 1 Makk. 7, 33.) willig dargebracht hatten. Ein allgemeines Freudenfest wurde diesem Tage zu Ehren gefeiert, und man setzte seine jährliche Wiederholung auf den dreizehnten Tag des Monats Adar fest [2]). So wurde dieser Tag allgemein als der Tag der völligen Befreiung von den Syrern und ihren heidnischen Gräueln durch die Hülfe Gottes angesehen, und in der That verdiente er diesen Namen mit dem vollsten Rechte. —

Haben wir nun auf diese Weise den terminus ad quem aus den Worten der Weissagung selbst bestimmt, so wird sich aus denselben auch leicht der terminus a quo ergeben. Wenn

1) 1 Makk. 7, 34.: *καὶ ἐμυκτήρισεν αὐτοὺς, καὶ κατεγέλασεν αὐτῶν, καὶ ἐμίανεν αὐτοὺς, καὶ ἐλάλησεν ὑπερηφανῶς* u. s. w.

2) 1 Makk. 7, 48. 49.: *καὶ εὐφράνθη ὁ λαὸς σφόδρα, καὶ ἦγαγον τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἡμέραν εὐφροσύνης μεγάλης, καὶ ἔτησαν τοῦ ἄγειν κατὰ ἐνιαυτὸν τὴν ἡμέραν ταύτην τὴν τρισκαιδεκάτην τοῦ Ἀδαρ.*

Digitized by Google

wir in dem bisherigen durchaus mit Berth. übereinkamen, so können wir doch hier demselben minder unsern Beifall schenken, wenn er den 15. Kislev des J. 145, aer. Sel., den Tag der Erbauung des Götzenaltars als Anfangspunkt setzt. Diese Annahme gründet sich nämlich auf die falsche und gewaltsame Auslegung der Worte "וצבא תנתן וגו, V. 12., die schon oben von uns beseitigt wurde. Indeß können wir auch nicht mit Bleek (S. 290.) und Kirmß einverstanden seyn, die statt dessen die Einnahme Jerusalems durch den Apollonius festgestellt haben. Die Apostasie der Juden, das Niedertreten der heiligen Bücher (V. 12.), die eigentliche Entheiligung des Tempels (V. 13.) sind Akte, welche zwischen den beiden angegebenen Faktis mittenein liegen, zu deren chronologisch genauer Bestimmung uns aber die historischen Bücher dieser Zeit keine vollständige Auskunft darbieten [1]).

Es bleibt uns somit nur noch übrig, die in unserm Verse enthaltene genaue Zeitangabe (2300 Tage) mit jenen durch die Exegese und Geschichte gegebenen Resultaten zu combiniren. Hier tritt uns zuerst die Schwierigkeit entgegen, ob wirklich jene Zeitangabe von Tagen handle, da in derselben nicht der unzweideutige Ausdruck ימים, sondern der noch in Frage stehende ערב בקר sich findet. Zuletzt haben besonders Bleek und Kirmß (a. a. O.) behauptet, diese Bezeichnung beziehe sich nur auf die Morgen- und Abendopfer, welche unterlassen wurden während der Einstellung des Cultus, und somit seyen nicht ganze, sondern nur halbe Tage gemeint, überhaupt also nur 1150 Tage. Nur der letztere hat hiefür einige schwache Gründe beigebracht, deren Widerlegung sich ohne Mühe vollziehen läßt; der erste Grund, daß ja doch V. 26. unter הערב והבקר die Morgen- und Abendopfer verstanden würden, die Inconsequenz also

1) Völlig nichtssagend ist dagegen der Einwand von Kirmß, daß in der Darstellung des B. Daniel gar keine Erwähnung des Ant. Eupator und Demetrius Soter sich finde. Beide Könige kamen als solche namentlich in Vergleich mit dem Ant. Epiphanes in gar keinen Betracht, sie hatten daher für die Juden gar keine eigentlich historische Bedeutung, während Epiphanes, als der Culminationspunkt des Schreckens für Juda und von dem alles nachfolgende Leiden wenigstens indirekt ausgieng, passend zuletzt aufgeführt ist.

Digitized by Google

einleuchte, trifft allerdings mit Recht die Berth.'sche Auslegung, die wir aber unten selbst berichtigen werden. Was den zweiten anlangt, der ein grammatischer seyn soll (ipsa autem copulae absentia testatum facit, numerum summam intermissorum sacrificiorum et matut. et vespert. complecti), so gestehen wir, uns auf diese Höhe grammatischer Forschung noch nicht erhoben zu haben. Im Gegentheil kann und darf nach richtigen grammatischen Grundsätzen der allgemeine Ausdruck ערב בקר nicht so willkürlich auf einen ganz speziellen Gegenstand gedeutet werden, sondern er diente nach der Analogie des griech. *νυχθήμερον* (2 Cor. 11, 25.) zur genaueren Bezeichnung des vollen, ganzen Zeitraums eines Tages. Der Ausdruck muß aber auch zugleich einen gangbaren Begriff bezeichnet haben, denn sonst ist das Asyndeton, welches nur bei dergleichen Wörtern zu stehen pflegt (Ges., Lehrg., S. 822.), völlig unerklärbar, und dies paßt wiederum nicht füglich auf die Erklärung von den Opfern; so wie auch hiebei die Art von Composition, welche nach Gesenius gewiß richtiger Bemerkung (Lehrgeb., S. 519.) beide Wörter verkettet, ganz räthselhaft wäre [1]). Was aber die Hauptsache ist, man beruft sich auf das תמיד, als dessen Erklärung das ערב בוקר stehen soll und müße; allein nichts kann unwahrer seyn, da theils jenes Wort gar nicht geradezu in dem vermeinten Sinne bei Daniel gebraucht ist, theils wenn eine solche gegenseitige Beziehung wirklich statt finden sollte, der Artikel vor dem ערב nicht fehlen durfte, wie in dem folgenden V. 26. הערב auf das schon erwähnte zurückweiset. — Steht es also fest, daß 2300 Tage gemeint seyen, und nehmen wir als einstweiligen terminus a quo die Einweihung des Götzenaltars im Tempel, so wie als terminus ad quem den Sieg über den Nikanor, so ergiebt sich folgende Berechnung [2]):

---

1) Schon Hieronymus sagt: vespere et mane successionem diei noctisque significat, und Grotius bemerkt richtig: Hebraei, quum compositas voces vix ullas habeant, cogantur uti circumloquutione, vid. Gen. 1, 5. Vgl. auch Winer, lex., s. v. ערב.

2) Wir folgen hierin besonders Bertholdt, S. 501., von dessen Ansichten sich jedoch später die unsrigen entfernen. Vor ihm hatten besonders Melanchthon, Junius, Polanus, Capellus u. a. den richtigen Weg der Berechnung eingeschlagen. — Wenn aber Josephus (Ant.,

Digitized by Google

Vom 15ten des Monats Kislev des J. 145 bis zu Ende des Monats bleiben	15 Tage,
die übrigen Monate des J. 145	89 —
die Jahre 146 — 150	1770 —
das J. 151 bis zum 13ten des Monats Adar	337 —
zwei Schaltmonde während dieser Zeit	60 —
Summa	2271 Tage.

So ergiebt sich nun noch ein Deficit von 29 Tagen. Dieses sucht Bertholdt so zu decken, daß er annimmt, von dem Schlachttage an, bis zu der Feier des Sieges sey ein so großer Zeitraum verflossen. Allein dagegen erheben sich folgende Bedenken: 1) wird es wenig wahrscheinlich aus der Darstellung (1 Makk. 7, 39 — 49.), daß dieses Fest so lange sich verzögerte, und Berth. selbst will es nicht gelingen, durch Ausschmückung der dort erzählten Fakta diese Ausdehnung in die Geschichte hinein zu bringen. Er gesteht selbst: „das Fest konnte erst einige Wochen nach dem Siege gefeiert werden." Aber 29 Tage betrug ja beinahe einen ganzen Monat! 2) Es ist überhaupt wenig wahrscheinlich, daß das Fest als der terminus ad quem anzusehen sey: denn nicht dieses, sondern der Sieg, den der Herr den Juden verlieh, war die glorreichste Deklaration, daß das Volk wieder Gnade und Erbarmen gefunden. Daher ist auch in dem ersten Buche der Makk. eben jener entscheidende Tag der Schlacht als der wichtigste Moment hervorgehoben, während der des Festes gar nicht genannt ist; darum feierte man später auch

---

X, 11, 7.) sonderbarer Weise 1296 Tage als die in unserm Cap. enthaltene Zahl angiebt, so ist dies lediglich eine Combination und Gewaltsamkeit, die sich derselbe, um die verschiedenen Zahlen unsers Buches bequemer vereinigen zu können, zu Schulden kommen ließ. „Nimirum cum c. 7, 25. et 12, 7. verba עַד־עִדָּן וְעִדָּנִין וּפְלַג עִדָּן integros tres annos et dimidiatum esse intellexerit, et numerum hunc cum nostro (8, 14.) ad amussim congruere putaverit, nostro c 8. loco suos tres annos et sex menses dierum numero, parum quidem accurate, expressos obtrudit. Hoc nisi ita sit, unde duxerit hos 1296 dies, deus viderit." Kirmß, p. 39. Es könnte indeß auch eine Verschiedenheit der Lesart an jenem Irrthum Schuld seyn, wie schon eine solche Hieronym. bemerkt: quidam pro duobus millibus trecentis, duo millia ducentos legunt, ne sex anni et tres menses superesse videantur; dagegen die edit. Vatic. der LXX. hat τετρακόσια.

Digitized by Google

beständig den 13ten Adar als den Tag der Gnade des Herrn, und zeichnete ihn vor allen aus, während man drei Jahre zuvor das Fest der Tempelweihe als ein ebenfalls besonders wichtiges Ereigniß auf gleiche Weise auszeichnete (1 Makk. 4, 59.). — Unsere 29 Tage werden mithin richtiger vor dem angenommenen terminus a quo gesucht, in welchen wahrscheinlich nach dem Einlaufen des grausamen Ediktes des Antiochus (1 Makk. 1, 44 ff.) ein besonders herbes Schicksal, der Anfang der von Daniel geweissagten Gräuel in ihrem ganzen furchtbaren Umfange fiel, vgl. 1 Makk. 1, 52 ff. Von da an heißt es nämlich, wie der Abfall von ihrer Religion unter den Juden um sich griff, wie die Frommen in die Felsenschlüchte flohen, und wie der Tempel profanisirt wurde. Daß dies alles füglich einen Monat dauern konnte, ehe der Götzenaltar eingerichtet wurde, wird aus der unten bei C. 12, 7. zu gebenden Entwikkelung noch mehr erhellen, die überhaupt mit der hier sich findenden zu vergleichen ist.

V. 15. Muthiger geworden durch die herablassende Liebe Gottes, die der Prophet eben so sehr erfahren hatte, wagte er jetzt selbst zu bitten um näheren Aufschluß über das ihm unverständliche Orakel. Durch die nachdrückliche Wiederholung des Pronomen (בראותי אני) will Daniel seine Person und deren Auftreten auf dem Schauplatze im Gegensatze zu den Engeln und himmlischen Erscheinungen bemerklich machen. — ואבקשה בינה. Wahrscheinlich war es ein stilles Gebet zu Gott. So steht בקש für beten, bitten, flehen, besonders im spätern Sprachgebrauche; Dan. 1, 8. Esra 8, 21. 23. Nehem. 2, 4. Esth. 2, 15. 4, 8. 7, 7. Calvin: Jam praevenerat Deus hoc desiderium prophetae, sed quia angelus sponte suscitatus fuerat a Christo, Christus autem responderat, et aliqua ex parte ostenderat sensum hujus visionis: nunc Daniel postquam videt Deum sic antevertisse et non exspectasse, dum ipse inquireret, animum colligit et confisus illa Dei facilitate etiam cupit clarius discere, non quod prorsus ignota res esset, sed quia nondum satis liquido cernebat, quod erat utile et ipsi et toti ecclesiae. Videmus igitur ut gustum ceperit duntaxat visionis ex responso Christi, atque ita magis accensus fuerit ad discendi studium.

Digitized by Google

V. 16 — 18. Die unbekannte Stimme hört der Prophet ertönen, בֵּין אוּלָי, d. h. zwischen den beiden Ufern des Flusses: hier erhob sie sich. Der Syrer: ܒܝܢ ܐܘܠܝ, vom Ulai her, und so erklärt auch Berth. בֵּין durch מִבֵּין, dies ist aber sprachwidrig, und absichtlich vermieden, um zu sagen, daß dort, also in einiger Entfernung von dem Propheten (V. 17.), sich eine Stimme, wahrscheinlich eine große und gewaltige (10, 6.), erhoben habe. LXX. und Theodot.: *ἀνάμεσον τοῦ Οὐβαλοῦλα.* die meisten übrigen Ausll. ergänzen: zwischen mir und dem Euläus, welches nicht minder hart und dem Sprachgeiste unangemessen ist. Das allerdings unbestimmte des Ausdrucks rührt daher, weil der Prophet selbst nichts sah, sondern nur hörte, also auch nicht den Ort genau bestimmt wissen konnte; und es ist thöricht, durch eigene Combination die Lokalität ermitteln zu wollen, wie C. B. Michaelis und Dereser an eine durch den Fluß gebildete Insel denken. Vgl. auch 12, 7. — הבין mit dem Dativ der Person und dem Accusativ der Sache (vgl. 11, 33. Hipb 6, 24.) heißt: auseinandersetzen, erläutern, commentiren; Nehem. 8, 8.: וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא, sie erklärten (die Schrift) beim Vorlesen. — Als der Engel Gabriel dem Propheten sich nähert, so ergreifen diesen wieder alle die Schrecken, welche die Erscheinung von Wesen einer überirdischen Welt für einen sündigen Menschen in seiner Schwachheit nothwendig herbeiführen muß, und zu deren Ueberwindung es daher durchaus göttlicher Stärkung und Erquickung bedarf; vergl. 10, 7 ff. 2 Mos. 33, 10. Jes. 6, 4. Ezech. 1, 28. 43, 3. Apok. 1, 17. Bei dem Verbo בָּעַת möchte wohl die im Hebr. und im Arab. بَغَتَ sich findende Bedeutung: überraschen, unvermuthet jemanden überfallen (Ges., thes., p. 228.), welche man als die Grundbedeutung hätte aufstellen sollen, auch hier zu berücksichtigen seyn, so fern Dan., als er bloß die Stimme vernahm, noch unerschüttert blieb, als er aber das Nahen des Engels selbst erblickte, plötzlich von der Uebermacht des Schreckens bezwungen wurde. — חֲבִן בֶּן־אָדָם. Diese Stelle ist ein nicht unwichtiges Zeugniß für den Gebrauch des Ausdrucks Menschensohn, mit dem Nebenbegriffe der der menschlichen Natur eigenen Schwachheit und Gebrechlichkeit. Denn was war natürlicher,

Digitized by Google

als daß der Engel, Bezug nehmend auf den Zustand des Propheten, seine Anrede darnach einrichtete? So wird im umgekehrten Falle, um den Propheten zu trösten, derselbe mit den Worten: Mann der Liebe Gottes angeredet, 9, 23. 10, 11. 19. — wie überhaupt der orientalischen Gewohnheit gemäß in dergleichen Anreden eine große Bedeutsamkeit gelegt zu werden pflegt; vgl. Joh. 21, 15 ff. Der Gegensatz von בֶּן־אָדָם ist aber בֶּן אֱלֹהִים ebenfalls von einzelnen Menschen häufig gebraucht, indem ersteres zur Bezeichnung des natürlichen Zustandes des Menschen (sein Verhältniß zu Adam) dient, letzteres seine Beziehung und Verbindung mit Gott, und was aus dieser Gemeinschaft sich herleitet, ausdrückt. Wir stimmen daher durchaus dem Hieronymus bei, wenn er hier in Bezug auf die häufige Anrede der späteren Propheten durch Menschensohn bemerkt: et Ezechiel, et Daniel, et Zacharias, quia saepe inter angelos esse se cernunt, ne eleventur in superbiam, et angelicae vel naturae vel dignitatis se esse credant, admonentur fragilitatis suae, et filii hominum nuncupantur, ut homines se esse noverint. So auch Grotius: ita angeli appellant homines, ut se meminerint esse carnem et sanguinem, neque coelestibus visis supra modum efferantur. Wenn man daher in der neueren Zeit (vgl. Rosenmüller, z. Ezech. 2, 1. Gesen., thes., p. 25.) diesen tieferen Grund des Ausdrucks hat läugnen wollen, so beruht dies auf Verkennung des biblischen Sprachgebrauches. Was man einzig und allein dagegen einwendet, daß im aramäischen Sprachgebrauche, namentlich im syrisch., ܒܪ ܐܢܫ geradezu und überall für Mensch stehe, so ist unbegreiflich, wie man hier hat übersehen können, daß jener Gebrauch, so weit derselbe uns bekannt ist, durchaus keine andere Quelle hat, als die heilige Schrift, wie dies hinsichtlich des arab. und pers. Sprachgebrauchs von Gesenius selbst behauptet wird. Richtig hat daher auch zuletzt Winer (lex., p. 20.) die admixtam fragilitatis imbecillitatisve notionem in dem Ausdrucke anerkannt. — כִּי לְעֵת־קֵץ הֶחָזוֹן. Man verstehe unter der Zeit des Endes das was sonst אחרית הימים genannt wird, worunter sowohl die messianische Zeit selbst, als auch die dieser vorangehende Periode der Leiden und Bedrängnisse des Volkes bezeichnet wird. Vgl. die Anmkk. z. C. 12. Hier verstehe man das

Digitized by Google

erstere, wie das als Erklärung dienende אַחֲרִית הַזַּעַם (V. 19.) lehrt. Das Gesicht — will der Engel sagen — ist von großer Wichtigkeit, und verdient deine ganze Aufmerksamkeit; denn es bezieht sich (seinem Hauptinhalte nach) auf eine der wichtigsten Perioden der Geschichte Israels. Die Worte können entweder erklärt werden: die Weissagung bezieht sich auf die Zeit des Endes, handelt von ihr, oder: zur Zeit des Exils ist die Erfüllung der Weissagung, wird die Weissagung als eine erfüllte dastehen; der Sinn bleibt jedenfalls derselbe. — Zu dem folgenden vgl. man die Anmkk. z. 10, 9. 11.

V. 19. אֲשֶׁר־יִהְיֶה בְּאַחֲרִית הַזַּעַם. Das Wort זַעַם soll nach Berth. in der Sprache der späteren Juden ein Gericht der über die Sünden des Volkes zürnenden Gottheit seyn. Wie abgeschmackt und bloß um die Harmonie des B. Daniel mit spätern jüdischen Produkten darzuthun, wie erfunden diese Behauptung sey, erhellt gewiß schon aus einer nicht aus Parteilichkeit für unser Buch hervorgegangenen Bemerkung von Gesenius z. Jes., Th. I. S. 405.: „Hier (bei Jes. 10, 25.) und bei Daniel die auf gleiche Art ausgedrückte, echt prophetische Vorstellung von dem sichern Eintreffen der Strafgerichte, die aber ihre Zeit dauern und dann mit dem Untergange des Werkzeugs der Züchtigung (hier der Assyrer, dort des Antiochus Epiphanes) enden werden.“ Es ist nämlich im A. B. genau der Unterschied festgehalten, der rücksichtlich der göttlichen Gerechtigkeit und ihres Endzweckes statt findet, so fern dieser einmal in der Läuterung und Sichtung der Menschen, jedoch allerdings nur der mit Gott in einer gewissen Verbindung stehenden, also in der Besserung und Erziehung der Theokratie, damit diese als Heilsanstalt ihrem Zwecke vollkommen entsprechend sey, theils in einer Ausübung seiner Strafgerechtigkeit um dieser selbst willen, um die Heiligkeit seines Namens glänzend zu manifestiren, besteht, mithin das, was die Kirche treffend die justitia correctiva und vindictativa genannt hat. Nach beiden Seiten hin ist das gemeinsame stets das, was die Schrift die Ehre Gottes nennt; vergl. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol., S. 206., in der erstern Beziehung auch die Eifersucht Gottes genannt, weil sie sich zu den Heiden als negativ verhält, und nur auf Israel beschränkt. Auch in den Ausdrücken

Digitized by Google

ist daher diese Unterscheidung beobachtet, und während die Bezeichnungen אַף יהוה, חרון, חמה die allgemeine Strafgerechtigkeit enthalten, wird das Wort זַעַם (auch אברה, Ezech. 7, 19.) überall nur von den die Israeliten treffenden Leiden gebraucht. Der Stecken in der Hand der Assyrer heißt der Zorn des Herrn (וַעְמִי), Jes. 10, 5.; זַעַם מִלֵּאתָנִי, mit Grimm hast du mich erfüllt, sagt Jeremias (25, 17.), von Gott, d. h. du lässest mich ein schreckliches Strafgericht (namentlich die Zerstörung des Tempels) verkünden; vgl. Jes. 10, 25., wo einige das זַעַם auf die Assyrer, Vitringa und Gesenius aber richtig auf die Israeliten deuten; 26, 10. 30, 27. Ezech. 22, 24.: יוֹם זַעַם, die Strafzeit, die die Sünden Israels herbeiführten. Jehova — dies würde der Grundgedanke seyn — macht sein Volk zwar zu einem betrübten Weibe, er verstößt, straft und züchtigt es gewaltig, aber eben weil es sein Volk ist, kann diese seine Rache nicht anhaltend seyn, sie trifft es nur zu seinem eignen Besten[1]). Denn, sagt Jes. 54, 7. 8.:

Einen kleinen Augenblick verließ ich dich,
Aber mit großer Liebe erfasse ich dich wieder.
In der Fluth der Zorngluth verbarg ich mein Antlitz einen Augenblick vor dir,
Aber mit ewiger Huld erbarme ich mich dein,
Spricht dein Erretter, Jehova.

Speziell giebt nun unser Buch selbst von der makkabäischen Periode als Zweck ihrer Erscheinung den an, daß viele gereinigt und geläutert werden, 11, 35. 12, 10., und sie führt eben daher vorzugsweise den Namen זַעַם, 11, 36. — Hier ist אַחֲרִית הַזַּעַם, einmal mit Bezug auf die Zukunft gesagt, so fern dieses das letzte Leiden des Volkes vor der Ankunft des Messias (אַחֲרִית הַיָּמִים) war, und sodann auf die Gegenwart, auf dasjenige Leiden, worin sich Daniel und seine Zeitgenossen befanden, das Exil, welches רֵאשִׁית הַזַּעַם war. Mehrere Ausleger, wie

1) Es liegt die Vermuthung nahe, daß dieser Gebrauch mit der Grundbedeutung des Wortes זעם zusammenhängt und sich daraus herleitet. Diese ist nach der Analogie des arabisch. زَعْم keine andere, als die des Schäumens, Aufschäumens — daher das Wort mehr von einzelnen Aufwallungen des Zornes, die sich bald legen, gesagt wird.

Digitized by Google

Calvin, Geier, C. B. Mich. u. a., verstehen darunter schon die gleich nach dem Exil hereinbrechenden Leiden des Volks, und was dann weiter damit zusammenhieng. Allein hiefür ist offenbar der Ausdruck zu stark, ja! durchaus unpassend; diese Leiden waren die natürlichen Folgen eines vorhergehenden, weßhalb sie auch bloß „eine bedrängte Zeit" (צוק העתים, 9, 25.) heißen; unter זעם begreifen sich aber nur außerordentliche, die aus einem natürlichen Causal-Nexus nicht erklärbar sind. Uebrigens findet sich auch in den Apokryphen in dieser Hinsicht eine Anlehnung an den alttestamentischen Sprachgebrauch: das babylonische Exil heißt ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ, Baruch 2, 13.; von der makkabäischen Zeit ist ein sehr häufiger Ausdruck: ὀργὴ θυμοῦ, ὀργὴ μεγάλη u. a., 1 Makk. 1, 64. 2, 49. 2 Makk. 7, 33. 8, 5. (s. Kuinoel, obss. ad N. T. ex libris apocr. V. T., p. 143.). Im N. T. vgl. man unter anderen Matth. 3, 7. Röm. 3, 5. 1 Thessal. 1, 10. Apok. 6, 17. — כִּי לְמוֹעֵד קֵץ. Der Syrer läßt כִּי weg, und faßt die Worte als Apposition zum vorhergehenden: ܗܘ ܕܙܒܢ ܣܘܦܐ ܕܝܠܗ. Vulg.: Quoniam habet tempus finem suum. Der Uebers. supplirte wahrscheinlich nicht, wie Berth. meint, רחוק, tempus calamitosum, sondern nahm durch Transposition das למועד קץ gleichbedeutend mit מועד לקץ. So auch Luther: das Ende hat seine bestimmte Zeit; Geier u. a. Allein schon Theodot., welcher übersetzt: ἔτι γὰρ εἰς καιροῦ πέρας, verbindet richtiger die beiden Wörter mit einander, welches den Accenten und der Punktation des למועד (s. 11, 27. 29. 35. und 12, 7.) gemäß, und in demselben Sinne, wie V. 17. לעת קץ gesagt ist. Man supplire dann aus dem vorhergehenden: רָחוֹק, vgl. V. 26.: מוֹעֵד für עֵת, chald. עִדָּן, ist späterer Sprachgebrauch des Daniel, s. 12, 7. vgl. 7, 25. Es konnte dem Daniel in seinem damaligen Zustande nicht genug eingeschärft werden, daß sich sein Gesicht auf ein vorübergehendes Strafgericht, nothwendig als Läuterung und Vorbereitung auf den Messias (Mal. 3, 2.), beziehe, wenn auch die mit dem Gesichte verbundenen Schreckniße etwas viel furchtbareres von Seiten des Propheten besorgen ließen: daher die mehrfache Wiederholung desselben Gedankens. — Die LXX. suchen dem Verse eine mildere, und für die Juden günstigere und ehrenvollere Wendung zu geben: ἰδοὺ

Digitized by Google

ἐγὼ ἐπαγγέλλω σοι, ἃ ἔχαι ἐπ' ἐσχάτου τῆς ὀργῆς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου· ἔτι γὰρ εἰς ὥρας καιροῦ συντελείας μενεῖ.

V. 21. Das השׂעיר ist nicht mit R. Salomo u. a. als Erklärung des צפיר zu fassen, wozu man hier gar keinen Grund sieht, sondern steht als Adjektiv in seiner ursprünglichen Bedeutung: zottig, struppig (1 Mos. 27, 11.), als epitheton ornans. — מלך יון, collectiv für Könige Griechenlands, wie aus dem gleich folgenden erhellt.

V. 22. Das ו vor תעמדנה ist als abhängige Folge-Partikel von dem Participium נשברת anzusehen: was das Horn anlangt, welches dergestalt zerbrochen wurde, daß vier andere Hörner an seiner Statt aufwuchsen. Klarer wird diese Construktion im Syrischen durch das ; der Relation: ܡܨܥܕ ܠܐܪܒܥ ܕ ܡܬܒܪ ܢܣ ܠܗ ܕ ܐܬ ܡܢ. — In dem folgenden offenbart sich das willkürliche, unkritische und ungrammatische Verfahren Berth.'s, dem wir schon so oft rügend begegnen mußten, wiederum höchst auffallend. Statt des im Texte gebrauchten Ausdruckes Königreiche, haben sämmtliche alte Ueberss. Könige, eine Emendation, die aus dem Zusammenhange, besonders aber wegen des folgenden מַלְכוּתָם, V. 23. sehr nahe lag. Berth. hält das letztere auch sogleich für das richtige, und nennt die Form מַלְכִיּוּת nun sogar eine „horrible" und „ganz corrupte." Um überhaupt diesen Gegenstand richtig zu beurtheilen, ist es vor allem nothwendig, eine richtige Vorstellung von der Endungssylbe וּת — (oder יָת —) der Feminina zu haben. Hier stoßen wir nämlich besonders bei Gesenius auf den Grundirrthum, als gehöre nur das ת zur Charakterendung des Femininums, und dieses leite sich nur von Masculinen, wie מַלְכִּי u. s. w. ab (Lehrg., S. 467.; kl. Gram., S. 149. 157. 161. 9te Aufl.). Allein andere Schwierigkeiten abgerechnet, so ist die Annahme einer solchen Masculinform bei der abstracten Bedeutung jener Form mit großen Hindernissen verknüpft, da nicht einzusehen ist, was jene hier bedeutet haben soll, und das Aramäische gerade die Formen auf ו und י dafür gewählt hat. Treffend hat die Endung Ewald (kl. Gram., S. 132.) als „die neueste und letzte Bezeichnung der Abstrakte, welche vorzüglich gebraucht wird, um Abstrakta zu bilden, wo der innere Vokalwechsel aufhört, allmählich aber an die Stelle der einfacheren Form (wie

Digitized by Google

ָיָה) tritt," bezeichnet. Dieser Ursprung der Bildung verräth sich nun besonders deutlich in der hier vorliegenden Pluralform. Diese leitet sich eigentlich ganz regelmäßig von der ursprünglicheren Form ָיָה, also ָיוֹת ab, allein, da schon die Sprache im Uebergange zu dem dunkleren Laute des chaldäischen Dialekts begriffen ist, so durfte dieser auch hier nicht ganz verwischt werden (s. Ewald, kr. Gr., S. 350.). Ein ganz gleicher Fall ist bei Jer. 37, 16. mit der Form חֲנֻיוֹת, von dem hebr. חֲנוּת, syr. ܚܢܘܬܐ, chald. חָנוּ, die zu den mannigfachsten Mißverständnissen Anlaß gegeben hat (s. Rosenm. z. d. St.). — Nicht minder leicht zu erklären ist die Form יעמדנה, wofür zwei Handschriften bei Kennik. תעמדנה emendiren, Berth. aber יַעַמְדוּ zu lesen vorschlägt. Diese Form, welche sich schon 1 Mos. 30, 38. 1 Sam. 6, 12. findet, darf nicht etwa dort mit Hartmann, linguist. Einl. ins A. T., S. 358., unbesonnen für einen Chaldaismus und späteren Sprachgebrauch erklärt werden, sondern ist dort die ursprüngliche und ältere Bildungsart, wie Ewald, krit. Gr., S. 270., und Hirzel, de chaldaismi bibl. auctoritate, p. 11., trefflich dargethan haben, bei Daniel aber allerdings aus dem Einfluß des Chaldäischen erklärbar. Irrthümlich rechneten sie die älteren Grammatiker und Ausleger zu den sogenannten formis mixtis oder *ἀνδρογύναις*, oder gar für einen Archaismus. — ולא בכחו. *Τέσσαρες ὄντες οἱ βασιλεύοντες οὐ δυνήσονται κατορθοῦν, ἃ ἐκεῖνος κατώρθου, ἐλάττους δὲ πολλῷ τῆς ἐκείνου ῥώμης ὀφθήσονται.* Theodoret.

V. 23. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, am Ende, oder richtiger: gegen das Ende der griechischen Monarchie, als sie der Allgewalt der römischen weichen mußte. Andere (Grotius, Geier): im Verlaufe, im Fortgange ihrer Herrschaft. — בהתם הפשעים. Dies der Grund, warum der Herr so viel Leiden über Israel verhängen mußte. Unter den פשעים versteht Saadias die vier Nachfolger Alexanders. Das Wort wird bestimmt durch den Begriff des פֶּשַׁע, V. 12., wo dasselbe von der Abtrünnigkeit, der Treulosigkeit der Juden gegen ihren Gott zu fassen ist. So steht unser Ausdruck ganz in derselben Bedeutung Jes. 48, 8.: „abtrünnig heißest du vom Mutterleibe an," im Parallelismus mit בּוֹגֵד, 59, 13. פָּשַׁע וְכַחֵשׁ בַּיהוָה, wir fielen ab, und verläugneten Jehova; Ezech. 20, 38. Die Hiphilform התם hier

Digitized by Google

ohne bestimmtes, aber leicht aus dem Zusammenhange bestimmbares Objekt: die Abtrünnigen machen voll, füllen aus, nämlich das Maß ihrer Abtrünnigkeit, vgl. Kohel. 6, 3. אם יוליד איש מאה, wenn auch jemand hundert zeugte, nämlich Kinder, 7, 15. Man vgl. das griech. πληροῦν τὰς ἁμαρτίας, Matth. 23, 32. 1 Thess. 2, 16. 2 Makk. 6, 14., und im Hebr. שַׁלֵּם עֲוֹן, 1 Mos. 15, 16. Jos. Jachiades faßt das Verbum in dem Sinne von כלה, vernichten: wenn Gott die Abtrünnigen Israels vernichten wird, welches in der Sprache eben keine weitere Begründung findet. Der Syrer: ܡܐ ܕܡܠܟܘ ܚܘܒܐ, Vulg.: quum creverint iniquitates. Darnach emendirt Bertholdt: הַפְּשָׁעִים. Allein die Construktion dieses Wortes mit התם ist gewiß noch denselben und größeren Schwierigkeiten unterworfen, als die in der Texteslesart enthaltene. Auch der Sinn erfordert die Beibehaltung der letzteren, da der Gedanke, daß das Sündenmaß (überhaupt, in abstracto) voll sey (s. Anmk. z. 9, 24.) hier zu stark seyn würde. Die griech. Ueberss. und nach ihnen der arab., fügen noch das Pronomen hinzu: πληρουμένων ἁμαρτιῶν αὐτῶν. — עַז פָּנִים, ein strenger, harter, grausamer König. Der König von Aegypten heißt ebenfalls מֶלֶךְ עַז, Jes. 19, 4., s. Gesen. das.; vergl. 5 Mos. 28, 30. גוֹי עַז פָּנִים. Theod.: ἀναιδὴς προσώπῳ. — חִידָה, seinem Grundbegriffe nach jede Verschlingung, deren Caussalnexus dem geistigen und körperlichen Sinne entrückt ist; gewöhnlich im guten, hier im übeln Sinne, gleich מִרְמָה. Aehnlich فَتَلَ, eigentlich flechten, dann: Ränke schmieden, حَالَ, flechten, davon حيلة, List, Hartmann, ling. Einl., S. 255.; im Gr. ἐμπλέπειν δόλους, dolos nectere. Unrichtig giebt Michaelis (supplem. ad lex. H., nr. 682.) das arab. حيد, declinavit, deflexit, als die Grundbedeutung an, während das Wort vielmehr mit حاد (Schult., z. Sprüch. 1, 6.) zusammenhängt.

V. 24. Die Schilderung des Antiochus in dieser Exposition hält sich in ganz besonderer Bezugnahme auf die Juden. Das עצם כחו wird man daher dem Zusammenhange zufolge am richtigsten auf die Eroberung Palästinas beziehen. Gar nicht hieher gehört Bertholdts Annahme, daß die Verdrängung des

He-

Heliodor und Ptolemäus Philometor als Kronprätendenten gemeint sey, wodurch das Fortschreiten des Gedankens nur unangenehm unterbrochen seyn würde. — ולא בכחו. Hier fragt es sich, was denn gemeint sey, wodurch Antiochus zu seiner Macht gelangte. Abenesra und Saadias sagen: „um der Sünden Israels willen," worin kein gehöriger Gegensatz bemerkbar ist. Aehnlich, nur flacher Grotius: non ex ipso caussa erat tanti incrementi, sed ex factionibus Judaeorum. Nach andern, wie Jos. Jachiades, Calvin, bedeuten die Worte dasselbe, was V. 22: „nicht mit der Macht, welche Alexander besaß," welches offenbar zu ferne liegt. Noch gezwungener versteht Bertholdt die Gelangung des Ant. auf den syrischen Thron durch die Unterstützung des Attalus und Eumenes. Bei weitem die meisten Ausleger ergänzen: „durch List und Betrug," wofür allerdings der folgende Vers, den man dann als Gegensatz zu dem לא בכחו fassen muß, zu sprechen scheint. Allein dagegen ist auch wiederum die doppelte, hier etwas fremde Bedeutung, welche man in diesem Falle dem כֹּחַ beilegen muß, einmal Macht, Ansehen überhaupt, sodann speziell: kriegerischer Sinn, Tapferkeit. Sodann fragt es sich auch hier, ob der Gegensatz scharf genug bezeichnet sey, und ob nicht die Schlauheit, die Kunstgriffe des Antiochus mit zu seiner Macht, und der Aeußerung derselben zu rechnen seyen, was wir allerdings bejahen müssen. Wir folgen daher lieber derjenigen Auslegung, welche am besten Theodoret auseinandersetzt: ταῦτα τολμήσει ὁ Ἀντίοχος, οὐχ ὡς δυνατὸς, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ συγχωροῦντος. Dafür spricht 1) die witzige Art der Antithese, wie wir solche besonders häufig bei Jesaia (s. Kleinert, über die Echth. des Jes., S. 281.) treffen, wodurch also die Kraft des Antiochus einer höhern entgegengestellt wird, durch welche jene das wurde, was sie war; 2) die in dem folgenden selbst ausgesprochene positive Erklärung unsers negativ ausgedrückten Gedankens, indem es heißt: וְהִפְלִיא יַשְׁחִית, mirabili modo perdet, mithin: auf eine ganz ausgezeichnete, außerordentliche Weise werden ihm seine Unternehmungen gelingen, d. h. durch Gottes Zulassen, durch seine Fügung wird er es thun; 3) die beständige Betrachtungsweise bei den Propheten, die Völker und die Leiden, die durch sie über Israel kommen, als in der Hand

Digitized by Google

Gottes stehende Werkzeuge, als Zuchtruthen, die von ihm kommen, zu betrachten, während der Uebermuth der Heiden den Wahn, durch eigene Macht zu handeln, festhalte, und dafür die Strafe des Herrn auf die Vertilger beständig zurückfalle, s. Gesenius, z. Jes., I, S. 31. und 391.

וְהִשְׁחִית עֲצוּמִים וְעַם־קְדֹשִׁים. Berth. und Dereser verstehen die auswärtigen Könige (Heliodor, Artaxias, Ptolemäus Philometor), gegen welche Antiochus gewaltthätig verfuhr. Dies heißt aber nur, vorgefaßte Meinungen in den Text hineintragen, nicht aber ihn erklären. Denn עצומים sind Mächtige, Edle überhaupt, und nicht gerade Könige. Man beruft sich daher auf Ps. 35, 10. — aber hier steht ja ausdrücklich מלכים daneben — und Sacharja 8, 22., wo es aber heißt: גוים עצומים. Andere, wie Calvin, C. B. Michaelis, nehmen daher das Wort ganz allgemein von heidnischen und jüdischen Oberhäuptern und angesehenen Personen. Richtig daher Glassius (phil. sacra, p. 1671.): summos cum infimis perdet. Eine ganz ähnliche Verbindung von קדשים und אדירים findet sich Ps. 16, 3., nach der einzig richtigen Auslegung dieser Stelle bei Dr. Hengstenberg (Christol., I, S. 164.). Erläuternd ist für unsre St. besonders Joseph., Ant., XII, 5, 4.: *οἱ δοκιμώτατοι, καὶ τὰς ψυχὰς εὐγενεῖς, οὐκ ἐφρόντισαν αὐτοῦ· καὶ διὰ τοῦτο κατὰ πᾶσαν ἡμέραν αἰκιζόμενοι, καὶ πικρὰς βασάνους ὑποφέροντες, ἀπέθνησκον.*

V. 25. וְעַל־שִׂכְלוֹ וְהִצְלִיחַ מִרְמָה בְיָדוֹ. Diese Stelle so einfach auch ihr Sinn ist, hat den Auslegern doch bedeutende Schwierigkeiten verursacht. Völlig vom vulgären Texte abweichend ist schon die Uebers. der LXX.: *καὶ ἐπὶ τοὺς ἁγίους τὸ διανόημα αὐτοῦ, καὶ εὐοδωθήσεται τὸ ψεῦδος ἐν τοῖς χερσὶν αὐτοῦ.* Der Syrer: وحاصبت بلب حلما, bei seiner Besitznahme (der Stadt) wird die List in seiner Hand gelingen (unrichtig Berth.: sub imperio ejus, wie die Erklärung des Ephraem Syrus zeigt: وحا امر حلما وحاصبت حلما صعصلما وحا كصبلما صعصلما وحا صبلما, er sagt dies in Bezug auf die List, durch welche er die Stadt einnahm, die Geräthe des Tempels raubte, und die Mauern der Stadt zerstörte). Dies scheint reine Emendation des Textes zu seyn. Theodot., ebenfalls corrigirend: *καὶ ὁ*

Digitized by Google

ζυγὸς τοῦ κλοιοῦ αὐτοῦ κατευθύνει δόλος ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, welcher las: וּעֹל שֻׁבָּלוֹ הִצְלִיחַ. Auch Bertholdt, an der Interpretation der Stelle selbst verzweifelnd, hat auf diese Emendation eine neue Conjektur gebauet: וּעֹל סֻבָּלוֹ יַעֲלֶה, sein schweres Joch wird er (den Besiegten) auflegen. Am nächsten der Texteslesart kommt die Vulg.: secundum voluntatem suam, et dirigetur dolus in manu ejus. Geier nahm an, daß aus dem עַל vor והצליח ein על אשר, quia zu suppliren sey, und Rosenmüller, zu Jes. 3, 11., statuirt ein zu ergänzendes כִּי, et quia prosperat. Besser könnte man diese Hypothese so modificiren, daß das vorangehende עַל auch vor dem Verbum והצליח in der Bedeutung obgleich, wenn auch noch so (s. Jes. 53, 9. u. das. die Ausll.), zu ergänzen sey, da auch על־שׂכלו bedeuten kann: „trotz seiner Schlauheit." Noch andere, wie Calvin, C. B. Michaelis, nehmen das ו vor הִצְלִיחַ für ideo, im Nachsatze, und übersetzen: „und wegen (von Seiten) seiner Schlauheit, so wird er glücklich seyn." Einfacher als alle diese mehr oder weniger künstlichen Erklärungen scheint uns die, welche wir zur weiteren Prüfung hier vorschlagen: man verbinde das וְעַל שִׂכְלוֹ mit dem vorhergehenden Verse, da dann das folgende ruhig weiter fortschreitet, und übersetze das ו dort: und zwar, nämlich: „Antiochus wird das Volk der Heiligen zu vernichten suchen, und zwar durch List, auf schlaue Weise (עַל, eigentlich: gemäß, secundum — also: seiner (gewohnten) Schlauheit gemäß), und glücklich wird ihm der Betrug gelingen." שֵׂכֶל, hier im üblen Sinne: List, Schlauheit.

וּבְשַׁלְוָה יַשְׁחִית רַבִּים. Auch hier schwanken die alten Uebersetzer bedeutend. LXX. und Theod.: καὶ δόλῳ ἀφανιεῖ πολλούς; Vulg.: in copia rerum omnium occidet plurimos. Gewöhnlich übersetzt man: in der höchsten Ruhe, während der Sorglosigkeit der Juden. Berth. denkt dabei an die Sabbathsruhe, während welcher nach 2 Makk. 5, 25. Antiochus die Juden überfallen ließ. Allein gerade dieses Faktum wird sehr wenig beglaubigt, da das erste B. d. Makk. gänzlich davon schweigt, und jenes nur Ausführung oder Ausschmückung des hier erzählten (1, 29.: ἐλάλησεν εἰρηνικοὺς λόγους ἐν δόλῳ) zu seyn scheint. Besser heben daher Gesenius (Gesch. d. hebr. Spr. S. 35. u. Wb.) und Winer den Begriff plötzlich, un-

Digitized by Google

vermuthet in בִּשְׁלֹה hervor, vergl. 11, 21. und im Hebr. בִּשְׁלוֹם, Hiob. 15, 21. Im Chald. בְּשַׁלְיָא, für plötzlich (hebr. פִּתְאֹם, בְּפִתְאֹם), eben so: שְׁלֵיוּתִי, שְׁלֵיוּתִית (Buxtorf, lex. Chald., p. 2407.), im Syr. ܒܫܠܝܐ, 4 Mos. 6, 9. 14, 37. Pesch. Das Substantiv שַׁלְיָא hat daher geradezu die Bedeutung: ein plötzliches Verderben, schneller Untergang (hebr. שׁוֹאָה) angenommen, z. B. Ps. 35, 8. Sprüchww. 1, 27. Targ. Als Commentar zu unsrer Stelle dient 1 Makk. 1, 30.: *καὶ ἐπέπεσεν ἐπὶ τὴν πόλιν ἐξάπινα, καὶ ἐπάταξεν αὐτὴν πληγὴν μεγάλην καὶ ἀπώλεσε λαὸν πολὺν ἐξ Ἰσραὴλ.* LXX. und Theodot. setzen hinzu: *καὶ ἐπὶ ἀπωλείας* (Theodot.: *ἀπωλείᾳ*) *ἀνδρῶν* (Th.: *πολλῶν*) *ϛήσεται*, um die Geschichte desto genauer in Uebereinstimmung mit dem Buche zu bringen. — שֹׁר הַשָּׂרִים ist entsprechend dem אֲדֹנֵי אֲדוֹנִים, Ps. 136, 3., vgl. 5 Mos. 10, 17. 1 Timoth. 6, 15. Grotius versteht auch hier den Hohenpriester.

וּבְאֶפֶס יָד יִשָּׁבֵר. LXX.: *καὶ ἀπωδώσεται.* Ganz davon abweichend Theodot. und nach ihm der Araber: *ὡς ὰὰ χειρὶ συντρῖψει* d. h. (nach Theodorets Erklärung): *μετὰ πολλῆς εὐκολίας ταῦτα πάντα ἐργάσεται, ὡς εἴ τις ὰὰ τῇ χειρὶ συντρίψαι θελήσειεν.* Der Syrer: ܘܒܚܕ ܐܝܕ ܡܚܒܠ ܗܘ, wornach er gelesen haben müßte: וּבְאֶחָד יָד; doch möchte ich, da diese Uebersetzung oder Emendation zu künstlich und gezwungen seyn würde, lieber annehmen, daß der Uebers. unsre Stelle richtig verstanden habe, und daß seine Worte zu interpretiren seyen: retenta, cohibita manu (ܒܚܕ, vgl. Jacob. 1, 26. Pesch.), welches durch eine der mehrfachen Erklärungen, die Ephraem Syrus hier beibringt, Bestätigung erhalten möchte: ܒܝܕ ܡܚܒܠ ܗܘ ܠܚܫܐ, denn plötzlich fand er seinen Untergang. יָד bezeichnet hier das menschliche Wirken, Handeln und Zuthun, der Arm, wie wir sagen würden, dessen sich der Herr zur Vollziehung seines Willens bedient, vgl. לֹא בְיָדִין, 2, 34. Von Sodom sagt Jeremias: es sey in einem Augenblicke zerstört worden, und nicht Menschenhände (יָדִים) hätten es gestürzt (Klagl. 4, 6.). Und ganz parallel mit unsrer Stelle sagt Hiob von dem Tode des Gottlosen, er werde nicht durch Menschenhand (לֹא בְיָד) hinweggerafft (34, 20.). Den Gegensatz dazu bildet der

Digitized by Google

Ausdruck רוח אלהים, durch die allmächtige Kraft Gottes, womit er auf alle seine Geschöpfe einwirkt, und sein unmittelbares Eingreifen in die Schicksale derselben, vornehmlich seine außerordentlichen Strafgerichte. Er ist „richtend und vertilgend durch den Geist" — sagt Jesaias, 4, 4. Barhebräus (S. 44. 4. 5.) beschreibt das Lebensende des Antiochus mit den Worten: ܐܬܝ ܒܡܪܐ ܘܣܓܐ ܡܟܝܐ ܒܟܠ ܐܝܡܪ ܘܡܬ ܒܐܪܥܐ ܕܐܒܝ. — Was nun die Todesart des Antiochus anlangt, welche durch diese Worte angedeutet ist, so giebt man gewöhnlich an (s. besonders Bertholdt, S. 495.), daß drei verschiedene Nachrichten, deren Richtigkeit dahin gestellt bleiben müsse, hierüber vorhanden seyen. Indessen läßt sich zeigen, daß bei genauerer Betrachtung es nur ein und derselbe Bericht sey, der nur nach der verschiedenen Individualität der Erzähler verschiedenartig modificirt wurde. Sehen wir zunächst auf die äußerlich am meisten beglaubigte Nachricht des ersten Buchs der Makkab., so erzählt dasselbe, der König sey, nachdem er auf seinem Feldzuge in Persien, mit Schimpf und Schande bedeckt, sich habe zurückziehen müssen, auf die Nachricht von dem glücklichen Erfolge des Aufstandes der Juden, in große Bestürzung gerathen (ἐταμβήθη καὶ ἐσαλεύθη σφόδρα, 6, 8.), die bei dem Einlaufen neuer ungünstiger Nachrichten immer mehr zugenommen habe; von Reue über die verübten Greuel ergriffen, habe er sodann diese als die Ursache der ihn jetzt treffenden Strafe bekannt, und zuletzt gesagt: ἰδοὺ ἀπόλλυμαι λύπῃ μεγάλῃ ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ. Die äußerst einfache, ja! ohne alle weitere Bemerkungen und für den König ungünstige Reflexionen von Seiten des Verfassers dargestellte Erzählung spricht für ihre Wahrheit in hohem Grade, wie denn auch der gleichzeitig lebende Erzähler schwerlich mit übertriebenen und unwahren Berichten seine Mitwelt zu hintergehen hoffen durfte. Vergleichen wir damit die Erzählung des Polybius, der unter den Profanschriftstellern am ausführlichsten diesen Gegenstand berührt (exc. Vales. p. 1453. ed. Casaub.; Tom. IV. p. 513. ed. Schweigh.), so meldet derselbe zuerst ebenfalls, daß er unglücklich in seiner Expedition war, und zu Tabä in Persien (ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ, 1 Makk. 6, 13.) gestorben sey, und zwar δαιμονι-

Digitized by Google

σας, ὡς ἔνιοί φασι [1]), διὰ τὸ γενέσθαι τινὰς ἱερωσυλίας τοῦ δαιμονίου κατὰ τὴν περὶ τὸ προειρημένον ἱερὸν παρανομίαν. Diese letzteren Worte bilden das von der erst erwähnten Darstellung abweichende, indem sie des Ant. Krankheit von der Zerstörung des Tempels der Artemis in Elymais, nicht von den Verfolgungen der Juden ableiten. Dies ist aber eine durchaus subjektive Vermuthung, die zumal einem Heiden hier sehr nahe lag, da so unmittelbar nach jener beabsichtigten Tempelschändung Antiochus umkam: als solche bestreitet sie daher auch schon Josephus (Ant., XII, 13.), indem er sagt: πολὺ πιθανώτερον διὰ τὴν ἱεροσυλίαν τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ναοῦ τελευτῆσαι τὸν βίον [2]). Zwar führt man gemeinhin auch noch das als dem ersten B. der Makkab. widersprechend an, daß nach Polyb. der König in Wahnsinn verfiel. Allein der Ausdruck δαιμονᾷν hat bekanntlich bei den Griechen eine viel weitere Bedeutung, und wird von allen geistigen Zuständen gebraucht, welche man um ihrer verderblichen Einwirkung auf das Gemüth willen für übernatürliche Einwirkungen eines δαιμων hielt, daher besonders von Gewissensbissen, und der Qual, mit der sie den Menschen aufreiben [3]). Ueberdies steht auch dieser Ausdruck als bloße Meinung der Heiden da, und beweiset somit nichts für einen faktischen Widerspruch. Müssen wir also hier eine durchaus übereinstimmende, und nur von ver-

---

1) Diese Worte scheinen Kirmß, S. 40., zu der grundlosen Vermuthung Veranlassung gegeben zu haben, daß unter den ἔνιοι die Juden gemeint seyen. Er bemerkt nämlich: hoc quidem ipsum erat, quod Judaei et sperarent accisurum et fortasse; si profanis auctoribus qui hac de re scripserunt, credendum est (Polyb. XXXI, 11.), in historiam intulerunt, deum istum immanem et rebellem tyrannum — extraordinaria quadam poena exstincturum.

2) Vgl. auch Prideaux, hist. d. Juifs, t. III, p. 337.: C'est toujours une grande confirmation de la vérité de la relation de Josephe et des deux livres des Maccabées, que la vengeance extraordinaire, que Dieu prit de ce tyran, se trouve attestée pour le fait par Polybe auteur payen; quoiqu'il ne l'accorde pas avec eux pour la cause ou le crime particulier, qui l'avoit attirée. — Noch ſ. auch Appian, Syr., c. 66.

3) Vgl. beſond. Sophocl., Ajax, V. 244. Lucian, Philopſeudes, S. 337. — Heliodor erzählt IV, 10.: Ἡ παῖς δαιμονᾷν ἔοικε, οὕτως ἀλλόκοτόν τι τὸ καθ' αὐτήν.

Digitized by Google

schiedenen Gesichtspunkten aus bearbeitete, aber keineswegs verfälschte Nachricht behaupten, so ist indeß durchaus nicht zu läugnen, daß der Bericht des zweiten B. der Makkab. (C. 9.) mit jenem völlig unvereinbar, und in vollkommener Uebereinstimmung mit dem sonstigen Charakter dieser Schrift für nichts als reine Dichtung, auf die unsre Weissagung wohl einigen Einfluß ausübte [1]), und welcher besonders das Streben, die Geschichte der Weissagung auf phantastische Weise conform zu machen, zum Grunde lag, zu halten sey. Antiochus plündert hiernach den Tempel in Persepolis, zieht sodann nach Ekbatana, wird, als er zur Züchtigung der Juden nach Palästina eilen will, von heftigen Kolik-Schmerzen ergriffen, fällt von seinem Wagen, und zerschlägt sich hiebei fast alle Glieder, verfault sodann bei lebendigem Leibe, will sodann ein Jude werden, und sich bekehren — lauter Begebenheiten, deren bloße Erzählung schon genügt, um darzuthun, wie es dem Vf. nur darum zu thun war, dem Aberglauben eine abgeschmackte Legende aufzutischen. Aehnlich sind die Fabeln, welche der Aberwitz jüngerer Rabbinen bei Erklärung unserer Stelle ausgesonnen hat, wie z. B. Abenesra erzählt, Antiochus sey von einem Dache gefallen, und so erschlagen; Jos. Jachiades, bei dem Geschrei eines Elephanten sey sein Wagen umgestürzt, und auf diese Weise seine Glieder zerschmettert worden.

V. 26. Wichtige Papiere, namentlich Verträge und vom Monarchen kommende Edikte, werden im Morgenlande feierlich, in Gegenwart mehrerer Zeugen versiegelt, und das Original dann sorgfältig aufbewahrt, während nur die Copie zum gemeinen Gebrauche dient (s. Jerem. 32, 11. und dazu Rosenmüllers A. u. N. Morgenl., Th. IV, S. 283 ff., vgl. Th. I, S. 193 ff. Th. III, S. 204 ff. Jahn, Archäol., I, 2, S. 142 ff.). Dieser Gebrauch, nach welchem versiegeln so viel bedeutete, als sorglich aufbewahren, dem profanen Auge, gemeinem Gebrauche entziehen, ließ sich äußerst passend auf gewisse Weissagungen der Propheten, die ganz besonders unglaublich scheinend für die ge-

1) Man vgl. zum Erweise dafür besonders V. 4.: ὑπερηφανῶς ἐλάλησε. V. 5.: ἀνιάτῳ καὶ ἀοράτῳ πληγῇ. V. 10.: τῶν οὐρανίων ἄστρων ἅπτεσθαι δοκοῦντα. V. 12., V. 17. (vgl. Dan., C. 4.) u. s. w.

Digitized by Google

meine Menge nur ein Gegenstand des Aergernisses oder gar des Spottes seyn mußten, übertragen. Wir finden daher in einer dem Jesaias aufgetragenen symbolischen Handlung genau die Sitte ausgeprägt, — der Prophet soll zuverlässige Zeugen sich auserlesen, den Untergang der Reiche Ephraim und Syrien und den Einfall der Assyrer verkünden, vom Messias weissagen, und dann in Gegenwart seiner Zeugen die Tafel versiegeln (Cap. 8, 1 — 16.) [1]). Der Prophet soll dadurch zugleich, nach der Erfüllung des Orakels oder eines Theiles desselben, vor der ungläubigen, ihn damals umringenden Menge gerechtfertigt und seine göttliche Sendung beglaubigt werden. Was hier als symbolische Handlung des Propheten erscheint, wird nun aber auch besonders später als bloß tropischer Ausdruck von allem dunklen, unverständlichen Inhalte einer Weissagung gebraucht, und zwar so, daß dabei bald auf den Unglauben, dem in seiner Verblendung das Wort des Herrn selbst zur Thorheit und zum Aergernisse wird, bald selbst auf die Gläubigen, so fern diese die Tiefe der Geheimnisse Gottes nicht in der Schwachheit des Fleisches zu erfassen vermögen, und mit dem Apostel ihr Wissen als Stückwerk demüthig bekennen müssen, Rücksicht genommen ist. So sagt schon Jesaias selbst von dem verstockten Theile seiner Zeitgenossen, daß die ganze Offenbarung ihnen wie ein versiegelt Buch sey (30, 11.), welches er von dem über sie ausgegossenen Geiste der Schlafsucht ableitet. Dem in

1) Wir können uns nämlich bei dieser Stelle nicht mit der schon von Vitringa gegebenen und zuletzt von Herrn Dr. Hengstenberg (Christ. II, S. 101.) wieder vertheidigten uns aber unnatürlich scheinenden Erklärung befreunden, die der letztere Gelehrte so ausdrückt: „Die göttliche Offenbarung wird dargestellt unter dem Bilde einer wichtigen zusammen zu bindenden und zu versiegelnden Schrift, die Herzen der Gläubigen unter dem Bilde einer Kapsel, in welche die Schrift gelegt wird." Allein theils möchte diese Auslegung wohl mehr in die Stelle selbst hineintragen, als wirklich darin enthalten ist, theils scheint das Bild namentlich der Manier des Jesaias fremdartig zu seyn. Fassen wir V. 1 ff. im eigentlichen Sinne, als den Anfang des Orakels, so können wir auch kaum umhin, den Schluß desselben, welchen V. 16. bildet, als in Bezug auf den ersteren stehend anders zu deuten, mithin ist der Vorwurf einer Störung des Zusammenhangs, den Dr. Hengsteb. der entgegenstehenden Erklärung macht, keineswegs treffend.

Digitized by Google

der Bilderſprache des A. T. redenden Johannes erſcheint ein geheimnißreiches Buch, welches er „verſiegelt mit ſieben Siegeln" nennt (5, 1.), welche Worte durch V. 4. ſo erklärt werden: Niemand, weder im Himmel noch auf Erden, vermochte es zu öffnen und zu verſtehen (βλέπειν gleich intelligere, perspicere; ſ. Ewald z. d. St.). Ebendaſ., 10, 4., ruft eine himmliſche Stimme dem Propheten zu: „verſiegele, was die ſieben Donnerſtimmen geredet haben, und ſchreibe es nicht nieder" — wo Ewald richtig erklärt: clausa tene, clandestina serva, ne legenda tradas. Gerade ſo wie dort dem Johannes, ſo iſt an unſrer Stelle dem Daniel die Weiſſagung verſiegelt, gerade wie dort Johannes klaget und weinet, daß er nicht zu ſchauen vermöge in die wunderbaren Geheimniſſe, ſo geſteht auch hier der Prophet (V. 27.), daß er nicht ſie zu verſtehen im Stande ſey, wie dort nur der Meſſias und die Zeit der Erfüllung als die Löſung der Räthſel, das Aufbrechen der Siegel geſchildert wird, ſo heißt es bei Daniel, daß, weil die Zeit der Erfüllung noch lange dauern werde, es verſiegelt bleiben müſſe [1]). Umgekehrt, und den Unterſchied der alten und neuteſtamentlichen Offenbarung treffend bezeichnend, heißt es dagegen bei Johannes auch wiederum an einer andern Stelle (22, 10.), er ſolle nicht die Weiſſagung verſiegeln, weil die Zeit der Erfüllung nahe ſey. Eben ſo erſcheint dieſelbe Ausdrucksweiſe bei unſerem Propheten C. 12, 4. 8., nur daß hier noch ganz beſonders auf den Unglauben Rückſicht genommen iſt, denn als Grund der Dunkelheit wird die Thorheit, die Verblendung angegeben; die Weiſen werden vieles daraus ſchöpfen, die Ungläubigen nur verſtockter dadurch werden. Aber auch der Prophet ſelbſt kann nicht die Weiſſagung verſtehen (12, 8.). Natürlich muß nämlich, was von dem Gläubigen ſchon gilt, von dem Ungläubigen in dieſem Falle in einem ganz beſonderen Sinne prädicirt werden können, bei dem auch ſelbſt der gute Wille, das Geoffen-

1) Der Ausdruck verſiegeln wird auch ſonſt im orientaliſchen Sprachgebrauche für ähnliche bildliche Bezeichnungen angewandt, z. B. im Arab. braucht man ihn (ختم) für offenbaren, Schultens, opp. min., p. 73. und z. Hiob 33, 16., die Rabbinen ſagen חותם beſonders von den Rathſchlüſſen Gottes, z. B. Sanhedrin, fol. 108, 1. u. ſ. w.

Digitized by Google

harte zu verstehen, fehlt. Und so liegt in den Worten versiegeln das Gesicht, zugleich die Weisung für den Seher, auf den Hohn dieser nicht zu achten, wie Calvin es treffend ausdrückt: Sis igitur custos hujus prophetiae, quasi Deus thesaurum deponeret in manus servi sui atque diceret, non respicias, si alii contemnant hanc prophetiam, multi rideant, alii existiment; te fabulas narrare, et paucissimi fidem tibi adhibeant.

Auch an unsrer Stelle haben schon mehrere ältere Ausleger gegen den Sinn und den erwiesenen biblischen Sprachgebrauch den Ausdruck eigentlich verstanden; so, jedoch mit verschiedenartigen Modifikationen, Coccejus, Geier, Grotius. Neuerlich hat man denselben gar als ein besonders charakteristisches Kennzeichen für die Unechtheit des Buches angesehen wissen wollen, sofern der Concipient damit die frühere Unbekanntschaft des Buches, welches erst als ein offenes zur Zeit seiner Erfüllung zum Vorschein kam, vorher aber versiegelt, d. h. verborgen und unbekannt blieb, entschuldigen und verdecken wollte. So Bleek, S. 186. 207., s. dagegen Hengstenb., Beitrr., S. 215 ff. Ganz besonders seltsam nimmt sich derselbe Verdacht bei Ewald (comment. in Apoc., p. 322.) aus. Nachdem er hier nämlich zuerst behauptet hat: Ea fictione inprimis vatibus utendum erat, si prophetam quendam antiquitatis remotae celebrem de rebus post saecula multa eventuris sermonem facientem introducerent; ut Daniel libri sui oracula post saecula fere quattuor usum et eventum habitura obsignare et loco tuto recondere (??) jubetur, 8, 26. 12, 4. 9. cf. 4 Esra 12, 37. 38. 14, 26. — so kann er dennoch auf die Stelle Apok. 22, 10., die ein so schönes Zeugniß dafür ablegt, wie es denn göttlichen Sehern nicht um Betrügerei, sondern allein um die Worte des Herrn treu wieder zu geben, zu thun war, nicht hieher ziehen, und muß sich daher mit folgender Ausflucht behelfen: qua in re quum liber hic Danielis scripto, quod alias fideliter imitatur, dissimillimus sit, — vati e contrario, ut ne hunc librum, sicut Daniel olim jussus erat, obsignatum et reconditum clandestinum servet, injungitur. Consequenter wäre es daher gewesen, wenn man geradezu behauptet hätte, der Verf. der Apok.

Digitized by Google

hätte durch jene Worte sein Buch geradezu als dem des Daniel widersprechend, das seine also für Wahrheit, jenes für einen Betrug ausgeben wollen, womit nun freilich der sonstige Charakter der Offenbarung Joh. seltsam contrastirt haben würde.

V. 27. Daniel erzählt schließlich den Zustand, in welchen er *nach* der erhaltenen Offenbarung gerieth: er wurde krank, auf einige Zeit. Einige Ausleger leiten nach dem Vorgange von *Theodoret* diesen Vorgang von den schrecklichen Ereignissen, die dem Propheten rücksichtlich der Zukunft seines Volkes verkündet waren, ab, und machen dabei von dem Worte des Apostels, daß, wenn ein Glied leide, auch der ganze Körper mitleide, eine Anwendung auf den Propheten. Allein die Analogie anderer Stellen der Propheten, die uns ihren Zustand bei und nach der erhaltenen Offenbarung schildern (vgl. Jes. 6, 4. Ezech. 1, 28. 43, 3. und besonders Dan. 10, 8 ff.), zeigt uns, daß jener Umstand nur eine Seite des Schreckens, eine Mit-Ursache desselben seyn konnte; die Anstrengung, die große körperliche Schwächung, die durch den ungewöhnlichen Zustand der Seele während des Empfangens der Offenbarung hervorgebracht wurde, zeigt sich nämlich bei den verschiedenen Propheten auf eine dem Grade nach verschiedene Weise, wobei denn allerdings gewisse Nebenumstände, und die Individualität eines jeden einzelnen in Betracht kam. Bei Daniel erscheint die Größe der so verursachten Erschütterung, namentlich C. 10., verhältnißmäßig mit am stärksten, woran sein ungemein lebendiges Interesse an dem Schicksale seines damals so tief gesunkenen und gebeugten Volkes wohl großen Antheil hatte, während z. B. bei Sacharja (4, 1.) der Zustand nach der Ekstase bloß als eine Art Betäubung, ein dem Schlafe ähnlicher Zustand statt fand: „(der Engel Jehovas) weckte mich auf, *wie einen, der aus dem Schlafe aufgeschreckt wird*;“ wobei *Rosenmüller* bemerkt: Innuit vates, se stupore et admiratione visionis praeteritae velati ecstatico sopore oppressum esse. Dies würde also dasselbe seyn, was Daniel durch das folgende ואשתומם ausdrückt. *Calvin* macht bei dieser Gelegenheit gewiß sehr treffend auf die allgemeine Erfahrung aufmerksam, daß das Wort Gottes nicht so aufmerksam, wie es seyn sollte, von uns vernommen werde, wenn nicht eine die Seele aus ihrer natürlichen Starrheit aufschreu-

Digitized by Google

chende Furcht hinzu käme; hier aber trete nur ein ganz ungewöhnlicher, außerordentlicher Schrecken, der selbst Krankheit zur Folge habe, ein, wodurch Gott zugleich auf die Wichtigkeit und Erhabenheit des von ihm geoffenbarten hinweisen wolle. Spätere, größtentheils aus einer elenden Nachahmung der Danielischen Weissagungen hervorgegangene Beschreibungen findet man in den apokryphischen Schriften häufig; vgl. z. B. Tob. 12, 16. 4 Esra 10, 30. 12, 6—8. Enoch 59, 1—3. 70, 1 ff. *Ἀναβατ. Ἡσ.* 7, 6. — נהיתי hier nach der Grundbedeutung: cadere factus sum (s. z. 2, 1.) in dem spezielleren Sinne: in lectum cecidi, wie man im Griech. *πίπτειν εἰς κοίτην*, sich legen, für krank werden, sagt; auch *κοιμᾶσθαι*, welches Theodot. hier gebraucht, kommt in derselben Bedeutung bei den Griechen vor, s. Schleusner, thes. in LXX. intpp. s. v. Der Syrer: ܐܬܟ von ܘܝ, ܘܐ, eigentlich von heftiger Furcht und Zittern, aber auch von heftigen Krankheiten, z. B. der Epilepsie, gebraucht. — אשתומם. Reges audierat, et eorum nomina nesciebat, futura cognoverat, et quo tempore futura essent, dubius fluctuabat. Itaque quod solum facere poterat, stupebat ad visionem et Dei scientiae cuncta relinquebat. Hieronymus. — ועשה את־מלאכת המלך. Der Prophet will nichts weiter sagen, als daß er seine früheren, ihm vom Könige übertragenen Geschäfte wieder besorgt habe. Daß hier speziell die Eintreibung des Tributs gemeint sey, wie Bertholdt will, wird weder durch den Ausdruck gerechtfertigt (s. z. 2, 29.), noch durch die historische Wahrscheinlichkeit bestätigt, da, wie wir aus C. 5. erfahren, Daniel, rücksichtlich seiner Wirksamkeit, sehr in den Hintergrund unter der Regierung des Belsazar trat, ihm wahrscheinlich daher auch ein untergeordneteres Amt, als das eines Tributeinnehmers, der in der Regel der Statthalter selbst war (s. z. 2, 3.), anvertraut worden war. — Das folgende: „Niemand verstand es," beziehen mehrere Ausleger (Theodoret, Maldonat, Sanctius u. a.) auf die Ursache der Krankheit und des Staunens von Seiten des Propheten, die Niemand errathen konnte. Ein überflüssiger und sehr matter Gedanke, der auch nicht durch ein besonderes Gebot in der Weissagung, dieselbe geheim zu halten vor jedermann, Bestätigung findet. Passender ist daher die ganz natürliche Gedankenverbindung: weil

Digitized by Google

Niemand da war, der mir Auskunft geben konnte über die Offenbarung, so vermehrte dies mein Staunen über das Geheimniß und die Wichtigkeit derselben noch mehr, vgl. Apok. 5, 4 ff.

Capitel IX, 1—19.

Da das ganze neunte Capitel durch seine innere Beschaffenheit wie von selbst sich in zwei Theile zerlegt, so behandeln wir hier auch beide, da jeder einer ganz besonderen Auffassung und Erörterung bedarf, in zwei besonderen Abschnitten. Der erste von diesen enthält ein Bußgebet Daniels, dessen nächste Veranlassung wir in unserm Cap. selbst genau angegeben finden. Wir erblicken nämlich den Propheten im ersten Jahr der Regierung Darius des Meders, also da das Exil bald, den Verheißungen Gottes zufolge, seinem Ende entgegen gehen mußte, beschäftigt mit dem Lesen des Propheten Jeremias, und nachdenkend über die Zeit der siebenzig Jahre, die Jerusalems Schmach währen sollte, und von denen man nun schon im 69sten Jahre stand. Da tritt die ganze Masse des Elendes des verdienten Fluches lebendig vor seine Seele; er empfindet es besonders jetzt lebhaft, wie auch er ein Sünder sey, und mit zu tragen habe an den Sünden des Volkes, er weiß, daß, was Moses im Gesetze den Abtrünnigen verkündet, verdienter Maaßen eingetroffen, und seine einzige Hoffnung, Zuflucht und Trost ist nur noch die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, der ja Jerusalem und seine Bewohner sein Volk genannt, und an dasselbe Verheißungen des Segens geknüpft habe. In tiefer Trauer, fastend, im härenen Gewande und in Asche, um die tiefe Betrübniß seines Innern auch äußerlich darzulegen, wendet er sich daher in heißem Gebete zu Gott, und schüttet hier im Namen der ganzen Gemeinde des Herrn sein ganzes Herz vor Jehova aus [1]). — Hier sind es nun besonders folgende Erscheinungen, welche uns dieses Gebet als ein für die damalige Gemüthsstimmung und

1) Man vergleiche hiezu die schöne St. des Kimchi z. Jes. 26, 16. (bei Gesen., Comm., I, S. 797 ff.): „Zu der Zeit, wo du sie (die Israeliten) züchtigtest, schütteten sie Gebete vor dir aus, denn sie wußten, daß die über sie gekommene Bedrängniß in der Gefangenschaft deine Strafe sey, und nicht ein Zufall, und daß du sie für ihre Sünden züchtigtest. Deßhalb lobten und beteten sie vor dir. So war ihre Weise während der ganzen Zeit des Exils" — die wohl nicht ohne Rücksicht auf unser Capitel geschrieben ist.

Digitized by Google

Lage Daniels höchst charakteristisches und jenen conformes bezeichnen. Es ist zuvörderst kein genau bestimmter, logisch geordneter Gedankengang bemerkbar; im Gegentheil kehrt immer derselbe Gedanke, einerseits an das Sünden-Elend Israels und die dadurch herbeigeführte Züchtigung des Herrn, andererseits an die alleinige Hülfe und die überschwengliche Barmherzigkeit Gottes, wieder, jedoch, wie es dem Gläubigen geziemt, so, daß der letztere die Oberhand behält, daß die Gnade und das Bewußtseyn derselben triumphirt, wie es sich in unserm Falle zuletzt (s. besond. V. 19.) auf das kräftigste ausprägt. Gerade dieser Umstand ist aber das eigenthümliche da, wo die tiefste Wehmuth um einen geliebten Gegenstand, der lebendigste Schmerz über die Sünden die Seele durchdringt: da halten wir auch nur diesen einen Gegenstand der Trauer fest, und lassen an ihm unsere Thränen sich erschöpfen: Eintönigkeit ist daher die eigentliche Wirkung der Klage. Dieselbe Erscheinung nehmen wir bei allen Buß- und Klage-Psalmen, ganz besonders aber in den Klageliedern Jeremiä wahr, in denen selbst der Rhythmus jenen Charakter auf eine dem Gedanken schön entsprechende Weise angenommen hat (De Wette, Einl. z. d. Pss., S. 64. 3te Ausg.). Sodann bemerken wir (was mit der ersteren Beobachtung allerdings zusammenhängt), wie der Prophet den eigentlichen Inhalt und Gegenstand seines Gebetes nur kurz berührt (V. 17. 18.), und wie er nur im Allgemeinen denselben angiebt, bittend um die Hülfe Gottes für das Land, Jerusalem und das Heiligthum. Auch hierin giebt sich jene große Demuth kund, die der Prophet trotz der großen Gnade, die er vor Gott gefunden hatte, besaß; er stellt alles der Weisheit des Herrn anheim, dem er nicht vorwitzig vorschreiben will; ihm konnte und durfte dies auch um so weniger in den Sinn kommen, da die wunderbare Befreiung der Israeliten durch Cyrus noch damals durchaus die menschliche Fassungskraft übersteigen mußte (s. besond. Kleinert, üb. d. Echth. des Jes., I, S. 155 ff.), daß das Wie? der Erlösung Israels lediglich der Allmacht des Herrn anheim gestellt werden konnte. Endlich beachte man den allein richtigen Heilsweg, der sich in jedem Gebete eines wahrhaft Frommen abspiegeln muß, und den hier schon Melanchthon treffend so bezeichnet: Daniel fatetur peccata populi et tribuit Deo laudem justitiae, quod juste puniverit populum. Deinde petit remissionem peccatorum et reductionem populi. Est ergo vera contritio, agnoscere iram Dei adversus nostra peccata, expavescere propter iram Dei, dolere quod Deum offenderimus, tribuere ei laudem, quod juste nos puniat, et obedire in poenis. — Nec tamen satis est peccata noscere,

Digitized by Google

intueri poenas, sed accedat etiam consolatio. Ergo Daniel non solum doctrinam contritionis proponit alteram partem. u. s. w.

Trotz solcher Eigenschaften dieses Gebetes hat es doch nicht an Gegnern desselben gefehlt, welche seinen Werth durch geringschätzige Urtheile, durch Spuren einer spätern entartetern Zeit [1]), die man hier anzutreffen wähnte, herabzusetzen bemüht waren. Ein Hauptargument, dessen Widerlegung uns hier besonders beschäftigen soll, ist folgendes; man findet in dem Gebete nur Formeln und Phrasen, die anderwärts hergeborgt sind; nach Bertholdt (S. 633.) hat „das dem Daniel in den Mund gelegte Gebet in manchen Ausdrücken eine auffallende Aehnlichkeit mit Nehem. 9, 6 — 38.," und Griesinger (S. 64.) behauptet, Daniel borge in unserm Cap., gleich den apokryphischen Schriftstellern, dieselben Redensarten und Ausdrücke aus verschiedenen Schriftstellern des hebr. Alterthums. So ist man denn schnell damit fertig, „die Formalitäten dieses Abschnittes" für „Fiktion einer bildenden Dichterhand" (Bertholdt, S. 543.) zu erklären. Da aber dieser Gegenstand einen so allgemeinen Charakter an sich trägt, da er das, was man Benutzung und Nachahmung früherer Schriftsteller von späteren im A. T. zu nennen pflegt, überhaupt betrifft, so erlauben wir uns über diesen, nicht selten von der neologischen Exegese und Kritik zum Nachtheil der heiligen Schriftsteller gemißbrauchten Punkt, folgende Bemerkungen. Es kann nämlich die genannte Erscheinung in mehrfacher Beziehung eintreten, und aus verschiedenen Ursachen hervorgehen, als welche wir hier hauptsächlich drei bemerkbar machen zu können glauben: a) Zuerst ist die genaue Kenntniß der alttestamentlichen Schriftsteller vom A. T. selbst, und die Liebe, womit sie zu den früheren Offenbarungen Gottes durchdrungen waren, ein zuverlässiger Grund der Anlehnung im Ausdruck, Manier u. s. w. an die früheren ihnen so theuer, ja! gewissermaßen ihr Eigenthum gewordenen Gottesmänner. Als schlagender Beweis hiefür kann besonders Sacharjah dienen, bei dem, wie neuerlich von Dr. Hengstenb., Beitrr., S. 366 ff., so trefflich erwiesen worden, „durch das ganze Buch die zahlreichsten Spuren der vertrautesten Bekanntschaft mit den früheren Propheten" und „die entschiedenste Verwandtschaft mit jenen im Ausdrucke" sich finden. b) Der Grund einer solchen Anschließung lag aber auch nicht selten in der eigenthümlichen Lage, vornehmlich den vielfachen Leiden und Trübsalen, den Anfechtungen

1) „Ein sehr später Ursprung verräth sich überall." Bertholdt (S. 79.).

Digitized by Google

der Welt und dem Kämpfen mit derselben, denen jene Lieblinge des Herrn ausgesetzt waren. So ist es besonders der Fall bei den zahlreichen Klagepsalmen, welche sich als Nachbildungen früherer Poesien kund geben, bei denen man nicht etwa mit De Wette („ursprünglicher und nachgeahmter, früherer und späterer Charakter der Psalmen," Einl. z. d. Pss., S. 17 ff.) sagen darf, daß sie ohne eigenthümliche Stimmung und Situation und ohne dichterischen Beruf des Verfassers entstanden sind. Beides hebt sich durch die eigenen nachfolgenden Bemerkungen De Wettes von selbst auf; denn er gesteht nachher zu theils die Anpassung älterer Lieder an dieselben (unglücklichen) Situationen und Stimmungen einer spätern Zeit, (eine solche Anpassung setzt aber sehr wohl eine eigenthümliche Stimmung und Situation und das Bewußtseyn derselben voraus, wenn man die Psalmensänger nicht für Schauspieler und Bänkelsänger halten will), theils eine Veränderung der älteren Lieder durch Hinzusetzen eigener Gedanken und die Umbildung der anderen (ob dies aber ohne dichterischen Beruf geschehen könne, und ob sich mit diesem nicht ein fremdes als Substrat der eigenen Produktion dienendes Sujet trefflich vereinigen lasse, darüber können die meisten und besten dichterischen Erzeugnisse hinreichendes Zeugniß ablegen [1]). Hier ist es also der Hinblick auf das, was früher des Herrn Mund geredet, der die geängstete Seele, den in der Welt Pein leidenden Geist, nicht bloß trösten und aufrichten, sondern auch geschickter machen soll, um von Neuem Worte der Wahrheit, des heil. Geistes auszusprechen, und wie konnte daher die höchste Weisheit besser um der menschlichen Schwachheit willen die Offenbarungen mittheilen, als so, daß sie immer das Neue an das Alte knüpfte, und daß sie ersteres in die

1) Ueberhaupt zeigt sich auch in der Behandlung dieses Gegenstandes bei De Wette wiederum jenes allen Neologen gemeinsame, oft bis zum eckelhaften gesteigerte Modernisiren, wohin wir z. B. die fade Bemerkung (S. 18.) rechnen, daß man bei den Juden einen vorgefundenen schriftlichen Aufsatz nicht als fremdes Eigenthum betrachtet u. s. w. Zu solchen Bemerkungen führt das Verlassen des allein wahren, in der Schrift begründeten Prinzipes, daß bei dem, was von Gott zum Besten seiner Kirche als ein Gnadenschatz geschenkt worden ist, von keinem Mein und Dein die Rede seyn könne, sondern daß derselbe ein Gemeingut der Gläubigen mit (allerdings gar mannigfacher) Administration in ihren Händen niedergelegt sey, und als ein unschätzbares Kleinod und Heiligthum von ihnen bewahrt werden müsse.

Digitized by Google

die Herzen der Gläubigen versiegelte [1]). Hievon noch unterschieden, aber am häufigsten sich vorfindend ist der didaktische und liturgische Zweck, welcher die Verff. des A. T. so oft auf das alte gegebene, allgemein bekannte, hinreichend sanktionirte zurückführte. Was das erstere anlangt, so haben wir dahin besonders die Gewohnheit der Propheten zu rechnen, ihre Vorträge an gewisse Texte, dem Volke bekannte und den Zeitumständen conforme Aussprüche anzuknüpfen, welches besonders beim mündlichen Vortrage von großer Wichtigkeit seyn mußte; vgl. Jes. 2. Maleachi 2., oder auch, wenn eine Weissagung auf eine frühere, ältere sich bezieht und als die Fortsetzung derselben betrachtet werden muß (vergl. Jes. 16, 13.), wie zwischen Jerem. 48. und Jes. 15. u. 16., Jerem. 49, 7 — 17. und Obadja, Jerem. 50. 51. und Jesaias Weissagungen gegen Babel (Jahn, Einl., II, 2, S. 463 ff.) ein solches Verhältniß statt findet [2]). In liturgischer Hinsicht kommen hier, außer mehreren Psalmen, solche Stücke wie Nehem. 9, 6 ff. in Betracht, wo namentlich aus dem Pentateuch eine bedeutende Anzahl Ausdrücke entlehnt ist, oder solche, die nicht geradezu zu diesem Gebrauche verfaßt wurden, sondern denselben nur fingirten, wie der Israel in den Mund gelegte Danklymnus Jes. 25.; vergl. dazu Gesenius, Comment., I, S. 757. 773 ff.

Erscheint nun in allen diesen Fällen die Benutzung der früheren Offenbarungen von den spätern als eine aus der Natur der Sache selbst hervorgehende und nothwendige, so haben wir nur noch einen Blick auf den dogmatischen Gesichtspunkt, unter welchen jene Erscheinung zu stellen wäre, zu werfen. Wir halten nämlich hier zuvörderst das aus dem vorigen sich ergebende Resultat durch-

1) Dahin gehört als passende Erläuterung das häufige Sich-berufen auf frühere Weissagungen bei Jesaias, Cap. 40 — 66.

2) Ein merkwürdiges Zeugniß, bis zu welchem ungerechten, aus der Verkennung jener so höchst einfachen Anwendung hervorgegangenen Urtheilen die rationalistische Exegese verleitet wurde, mögen uns zwei Stellen aus Gesenius Comment. z. Jes. zeigen. Zu Cap. 15. u. 16. bemerkt er S. 511.: „Bei Jeremias (ist das Orakel) eine matte Nachahmung, welche den Text des älteren Schriftstellers gar breit und wässerig auseinander zieht, ihn oft wunderlich durcheinander wirft, centonenweise aneinander fügt, und hier und da eine schwere Wendung durch ein quid pro quo erleichtert." Zu Cap. 25. S. 759.: „Ueberall Phrasen aus älteren Dichtern geborgt — die aber hier (bei Jesaias) als bloße Phrase, dort als lebendiges, originelles Wort erscheinen."

Digitized by Google

aus fest, daß diese Benutzung nirgends eine leere, nichts sagende Compilation, fade und zwecklose Zusammenwürfelung, elende Nachbeterei, sondern überall eine weise, von Gott selbst beabsichtigte Veranstaltung, die zweckmäßigste, auf die Bedürfnisse der Menschheit am besten berechnete Erwählung war, und als solche sich kund giebt, und müssen dies im Einzelnen darzuthun der einzelnen exegetischen Forschung überlassen [1]). In der älteren orthodoxen Theologie wurde wohl allgemein die zwiefache Eingebung solcher Stellen durch den heil. Geist angenommen, wenigstens würde dies der etwas engherzigen, nicht auf rein biblischem Boden durchgeführten Ansicht derselben von der Inspiration gemäß gewesen seyn [2]). Die Verkennung des menschlichen in dem göttlichen bei den Mittheilungen des heil. Geistes, und besonders des Wirkens des Geistes in dem großen Ganzen seiner Kirche, wodurch alles in einander eingreifend dem Heilsplane Gottes untergeordnet und dienend ist, mithin der Leitung und Führung des heil. Geistes überhaupt und insbesondere, liegt hier am Tage. Hr. Dr. Hengstenberg hat daher (Christol., II, S. 20.) eine zwischen der ältern und der neologischen vermittelnde Ansicht aufgestellt, nach welcher namentlich die Propheten den Inhalt der Weissagungen nicht entlehnten, sondern derselben Vision gewürdigt wurden, rücksichtlich der Einkleidung des in der Anschauung gegebenen in Worte sich gegenseitig benutzten. Allerdings ist dies bei vielen Prophezeiungen (z. B. des Sacharjah) gewiß der einzig richtige Standpunkt des rechten Verhältnisses der Propheten zu einander, und des göttlichen, durch sie redenden Geistes zu ihnen selbst; allein nicht bei allen Stellen (z. B. Jes. 2.) möchte diese Ansicht sich als die ganz ausreichende bewähren, und wir müssen hier den Begriff der Inspiration, bei dem sich, doch offenbar als entlehnt kund gebenden Inhalte, darauf beschränkend zurückführen, daß theils in dem Hinlenken des Geistes des Propheten gerade auf diese oder jene Stelle, theils in

1) Was die Berufung auf die ähnliche Gewohnheit der apokryphischen Schriftsteller anlangt, so beweiset diese nichts, da theils diese Gewohnheit bei ihnen nur die Anlehnung an die frühere Sitte war, theils sie entweder aus wahrem Bedürfnisse des Herzens, aus dem Glauben hervorgehen konnte, und dann keinen tadelnden Nebenbegriff enthält, theils aus bloßer Mattheit der Seele, und einer Zufriedenheit mit dem todten Buchstaben des Wortes und gewissen Formeln, welches dann aber eben wieder den Unterschied der alttestamentlichen Schriftsteller von diesen, wie sich im Einzelnen gar leicht erweisen läßt, bildet.

2) Wir theilen hier ganz die in Twestens Dogmatik, I, S. 405 ff. entwickelten Grundsätze und Ansichten.

Digitized by Google

der Treue der Benutzung und Anwendung derselben (welche das möglichst klare Verständniß derselben voraussetzt) die Wirkung des heil. Geistes sich kund giebt. So würden wir die Psalmenstellen, die sich als entlehnte verrathen, gewiß auf die einfachste und dennoch keineswegs unwürdige Weise zu betrachten haben; ja! unter denselben Gesichtskreis fallen sämmtliche Citate des A. T. im N. T., die am besten erläuternde Parallele unsers Gegenstandes.

Was noch zuletzt unsre Stelle selbst anlangt, so ergiebt sich leicht, daß bei der jetzigen Lage Daniels wohl mehrere der oben erwähnten Veranlassungen zu dem in seinem Gebete sich findenden Anschließen im Ausdrucke an frühere alttestamentliche als vereint und zusammenfallend (wie dies überhaupt in concreto oft nicht anders geschehen konnte) gedacht werden. Wer war mehr, als er, von dem lebendigen Schmerzgefühl über den Jammer seines Volks erfüllt, und wen trieb es daher wohl eifriger zum Lesen und daher zur Benutzung der alten Offenbarungen des Herrn, dieser reichen Trostquelle in seinem leidenden Zustande? Hic locus — sagt Melanchthon — significat, prophetam ex lectione quaesivisse consolationem, et profecisse. Zugleich war das Gebet des Propheten nicht ein bloß von ihm als Individuum ausgehendes, sondern von ihm, als einem Mitgliede der ganzen Gemeinde Gottes, in deren Namen er hier zu dem Barmherzigen flehte, und wir können daher demselben einen liturgischen Charakter mit vollem Rechte zuschreiben [1]), aus welchem wiederum das Entlehnen früherer Ausdrücke, das Sich-bewegen in denselben zu erklären ist. Hiemit hängt denn auch der Gebrauch desselben zu gleichem Zwecke in der jüdischen Synagoge zusammen, woraus der in diesem Gebete ungewöhnlich häufige Gebrauch von אדוני für יהוה, welches sich bisweilen noch in Handschriften findet (z. B. V. 3. 4.), zu erklären ist, da die Masorethen die ihnen geläufigere Form in den Text aufnahmen.

Eine eigene Auslegung unseres Abschnittes findet sich in Jahns appendix herm. sacr., tom. I.

V. 1. 2. Die Einleitung zu dem folgenden Gebete, Darstellung der Veranlassung dazu und der (äußeren) Vorbereitung auf dasselbe. — אשר המלך wird von Jahn doppelt unrichtig gefaßt, so fern er einmal אשר durch postquam und המלך potitus fuit regni Chaldaeorum übersetzt. Was das erstere

1) Haec Danielis precatio recitanda est tamquam communis precatio pro ecclesia his temporibus — sagt Melanchthon.

Digitized by Google

anlangt, so ist zu bemerken, daß אשר als bloßes Zeichen und reiner Begriff des Relativs — am nächsten scheint noch das latein. quippe zu kommen — diesen Begriff nie geradezu und an sich enthalten kann, sondern daß derselbe stets in dem Satze oder Worte, wovon die Partikel abhängig ist, enthalten seyn muß. Postquam ist aber im Hebr.: אחר אשר. Die jene Regel nicht in ihrer ganzen Schärfe festhaltenden Grammatiker und Lexikographen haben deßhalb (s. selbst noch Winer, lex., p. 101.) eine Menge ganz ungehöriger Bedeutungen — so namentlich die gänzlich fremden: damit (ἵνα), sicut — welche dem Sinne nach im Allgemeinen zum Theil nicht unrichtig, aber für die eigentliche Bedeutung der Partikel völlig nichts sagend sind. An unsrer Stelle gilt natürlich die schon von Ewald (Gr. S. 647.) gemachte Bemerkung, daß das pronomen demonstr., wo es im Verbum enthalten ist, bei אשר natürlich fehlt. המלך, in welcher Conjugation das Verbum sonst nicht weiter im A. T. sich findet, ist schon von den ältern Uebersetzern (Theodot.: ὃς ἐβασίλευσεν, Syr.: ܕܡܠܟ, Vulg.: qui imperavit) ungenau gefaßt worden. Geradezu das Gegentheil drückt aber die Jahn'sche Uebersetzung aus, da das Hophal unmöglich das eigenmächtige, das sich bemeistern der Zügel der Herrschaft bedeuten kann, sondern: rex constitutus, factus est. Man verstehe: von Cyrus und den Medopersern, welche dem Darius zwar Babylon erobern halfen, aber ihm die Herrschaft darüber überließen; vergl. besonders Vitringas Bemerkungen gegen Marsham, obss., II, p. 292 ff., und Geier z. d. St. Die LXX., welche übersetzen: οἱ (die Meder) ἐβασίλευσαν, scheinen die richtige Bedeutung des hebr. Wortes anerkannt, aber die historische Beziehung nicht durchschauet zu haben; daher diese Veränderung, welche man nicht etwa nach Segaars Vorschlag nach Theodot.'s Uebersetzung corrigiren darf.

Mit dem zweiten Vers könnte eine Parenthese beginnen, wozu die wiederholten Worte בשמרת אחרת gut passen würden (s. Ges., Lehrg., S. 855.). Indessen spricht dagegen der mit V. 3. beginnende und von V. 2. abhängige Nachsatz, der die Rede weiter fortführt. Jene Wiederholung des Begriffes ist daher nur als aus dem Streben nach Deutlichkeit, zugleich nicht

Digitized by Google

ohne Nachdruck, so fern die Zeitbestimmung hier von Wichtigkeit war, entstanden zu betrachten; vgl. 8, 1. בינותי ב'. Ueber בין s. z. 10, 1. Ganz unrichtig übersetzt Berth.: ich wurde aufmerksam auf. Dieser Begriff widerstrebt der Präposition בְּ, die nothwendig die Uebersetzung: ich forschte in, betrachtete aufmerksam die u. s. w., verlangt. — Es handelt sich nun zunächst um die Construktion der Worte בספרים מספר שנים, welche man nach dem Vorgange der Uebersetzungen der LXX., des Theodot. und der Vulg. (intellexi in liberis numerum annorum) fast allgemein (s. besonders C. B. Michaelis) so verstand, als seyen die letzteren Worte der accusativus objecti zu dem Verbum בין. Auch Hengstenberg (Beitrr., S. 33.) übersetzt noch: „ich Daniel betrachtete in den Schriften die Zahl der Jahre." Dies ist aber nicht bloß gegen die Accente, sondern auch gegen den Sprachgebrauch. Es läßt sich nicht allein kein ähnliches Beispiel dieser Art von Construktion des Verbums בין nachweisen, sondern die Stellung der Worte müßte auch wenigstens anders beschaffen seyn: בינותי מספר שנים בספרים. Das מספר ש' steht im Appositions-Verhältnisse zu dem הספרים, so jedoch, daß die Apposition etwas lax an das vorhergehende sich anlehnt, sobald der Begriff derselben aus dem vorangestellten sich leicht ergiebt: die Schrift, die Zahl der Jahre, ist s. v. a. die Schrift, welche enthält die Zahl der J. Gerade so Sacharjah 1, 13.: דְּבָרִים נִחֻמִּים, Worte, Tröstungen, d. i. welche Tröstungen enthalten, 1 Könn. 3, 4.: אֵילִים צָמֶר, Widder, Wolle, d. i. welche Wolle tragen (vgl. Ges., Lehrg., S. 666 ff.). Dies erkannte hier schon richtig der Syrer, welcher deßhalb die Präposition wiederholt: ܐܬܒܝܢܬ ܒܣܦܪܐ ܒܡܢܝܢ ܫܢܝܐ. Es fragt sich nun, was unter הספרים zu verstehen sey. Wir müssen dabei folgende Auslegungen als unbegründete zurückweisen: 1) es sollen darunter die alttestamentlichen Schriften, die *ἱερὰ γράμματα τὰ βιβλία, αἱ γραφαί*, überhaupt zu verstehen seyn. So C. B. Michaelis, Kirmß, S. 10., Bleek, S. 209 ff., Gesenius im Wb. u. a. Die letzteren rationalistischen Theologen zogen hieraus einen Schluß für die Unechtheit unsers Buches, so fern eine abgeschlossene Sammlung des Gesetzes und

Digitized by Google

der Propheten [1]), die erst bedeutende Zeit nach dem Exil habe existiren können, dabei vorausgesetzt werde. Dagegen darf man nicht mit Hengstenberg, a. a. O., einwenden, daß der terminus technicus in der späteren Zeit für jene Bezeichnung nie הספרים, sondern immer הכתובים sey; wenigstens sind bei den Rabbinen die Benennungen ספרי הקדש und כתבי הקדש gleich gebräuchlich (s. Hottinger, thes. philolog., p. 98 ff.), und so gut die einzelnen Bücher mit ספר bezeichnet werden (man vergleiche selbst den alttestamentlichen Sprachgebrauch von ספר, Jes. 29, 18. 34, 16. Ps. 40, 8.), so passend konnte das ganze den Namen הספרים κατ' ἐξοχήν führen. Eben so wenig möchte es gegen jene Gelehrten einen Gewicht habenden Grund abgeben, wenn derselbe Verf. bemerkt, daß der angebliche Pseudo-Daniel deßhalb nicht von einer geschlossenen Sammlung habe reden können, weil er selbst die Absicht gehabt haben solle, seinem Machwerke die Aufnahme in den Kanon zu verschaffen. Denn man behauptet ja nur (s. besonders Bleek), daß die Propheten und das Gesetz als abgeschlossener Theil angesehen wurden, nicht aber die als Appendix später hinzugefügten Hagiographen. Der Irrthum bei jener Annahme liegt aber darin, daß man die Worte so verstand, als sey eine Sammlung gemeint, in denen die Schriften des Propheten Jeremias enthalten seyen. Es folgt aber nach der oben entwickelten Erklärung derselben nur das daraus, daß eine Sammlung gemeint sey, in denen die bestimmte Weissagung des Jeremias über die siebzig Jahre des Exils enthalten war. Aus demselben Grunde ist 2) die ganz willkürliche Meinung Bertholdts (S. 79.) und De Wettes (Einl., §. 13. S. 15., 2te Ausg.), daß unter הספרים bloß die Prophetensammlung zu verstehen sey, zu verwerfen. Ihr tritt auch die von Bleek gemachte Bemerkung entgegen, daß es sich nicht gut den-

1) Dabei ist aber die Inconsequenz in der Durchführung dieser Annahme höchst auffallend. So bemerkt Gesenius geradezu im Gegensatze zu der obigen Behauptung (Comm. z. Jes., Th. I, S. 921.): „Gegen das Ende des Exils war ja auch ohne Zweifel schon ein Anfang mit Sammeln und Redigiren der Nationalliteratur gemacht worden, und es fing an, sich ein heiliger Codex zu bilden. Eine spätere (?) Spur von einer Sammlung im A. T. selbst s. Dan. 9, 2. u. s. w."

Digitized by Google

ken lasse, wie man eine Sammlung ohne den Pentateuch הספרים genannt habe — ein Umstand, der 3) auch Hengstenbergs Meinung, daß eine bloße Privatsammlung des Daniel von gewissen prophetischen Schriften gemeint sey; schon bestreitet. Es kann hier kaum Beweiskraft haben, wenn derselbe Gelehrte, um diese Ansicht zu unterstützen, sich auf die Privatsammlungen von heiligen Schriften, die ein Jeremias und Sacharjah gehabt haben müsse, sich beruft. Denn einmal folgt daraus, daß diese Propheten die Aussprüche älterer bei den ihrigen vor Augen hatten, ja noch keineswegs etwas dafür, daß sie die Schriften derselben in einer eigenen Sammlung besaßen, und sodann, wie konnte eine solche Privatsammlung hier den Namen הספרים bekommen? Dieser Einwand wird unmöglich durch die angezogene grammatische Bemerkung Ewalds daß durch den Artikel solche Gegenstände bezeichnet werden, die als bestimmte in der Gattung aus den Umständen der Rede und Wortverbindung dem Zuhörer deutlich sind, beseitigt. Denn auch andere besaßen ja Sammlungen der heiligen Bücher, und so wenig es im Deutschen verständlich seyn würde, wenn jemand durch die Redensart: „ich forschte in den Schriften" bezeichnen wollte, daß gerade die ihm gehörigen Schriften gemeint seyen, so wenig ist dies im Hebräischen der Fall. הספרים kann hier grammatisch nur heißen: die (bekannte) Schrift. Weil nun hier Jeremias genannt ist, so stellte der Verf. früher die Meinung auf (in Tholucks liter. Anz., 1830. Nr. 34. S. 267.), daß unter ספרים hier, wie es besonders häufig im späteren Hebraismus, und im Syr. ܣܦܪܐ, von einer einzelnen Schrift gebraucht ist, bloß die Weissagungen jenes Propheten gemeint seyen. Ich möchte jetzt aber nach dem Vorgange von Geier diese Behauptung in so weit modifiziren, daß unter הספרים gar nichts allgemeines, sondern ganz speziell das Ausschreiben des Jeremias an die Exulanten von Babel gemeint sey. Dafür spricht zuvörderst der Sprachgebrauch; denn ספרים steht, wie das latein. literae, häufig von einem einzelnen Briefe, Ausschreiben; vgl. 2 Könn. 10, 1. Esth. 8, 5. 10. 9, 20. u. a. Sodann ist die Weissagung des Jeremias, C. 29., welche hier gemeint ist, gerade ein solcher Brief des Propheten an die Exulanten, welcher ausdrücklich V. 25.: ספרים (V. 2.: ספר)

Digitized by Google

genannt wird. Nur auf diese Weise ist das Ganze gehörig historisch aufzufassen: das (bekannte, unter dem frommen Theile der Exulanten gewiß allgemein verbreitete und hoch geachtete) Ausschreiben (welches enthielt) die Zahl der Jahre, welches war ein Ausspruch Jehovas an den Propheten Jeremias. Auch diese letzteren Worte können nur nach der gegebenen Auffassung ungezwungen verstanden werden; denn nun kann sich das אשר zugleich an הספרים anlehnen, und die unerträgliche Härte, mit welcher sonst gesagt würde: „die Zahl der Jahre, welche war ein Ausspruch Jehovas," fällt ganz weg. Denn man darf diese Worte nicht ungrammatisch mit der Vulg. und einer Menge Ausll. (Geier, C. B. Mich., Jahn, Hengstenberg u. a.) übersetzen: de quo (numero) factus est sermo Dei, da, wenn אשר in der Bedeutung quod (daß) genommen werden soll, der vorhergehende Begriff auch ein dazu passender seyn muß; vgl. z. B. 1 Sam. 21, 3.: אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר־אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ, „den Umstand, daß ich dich gesandt habe;" vgl. Ewald, S. 577.

למלאות hängt ab von היה דבר יי. Das Verbum מָלֵא steht in Piël (s. über die Form Ewald, S. 454.), von der Zeit stets nur transitiv, voll machen, ausfüllen, verstreichen lassen die Zeit; vgl. 1 Mos. 29, 27. 2 Mos. 23, 26. Jes. 65, 20. Hiob 39, 5. Es ist daher unrichtig, wenn die Ausleger, wie Geier, Mich., Jahn u. a. hier die intransitive Bedeutung, die nur die Kal-Form hat (z. B. 1 Mos. 29, 21. 25, 52. u. a.), nehmen: daß erfüllt werden sollten. Aus dem vorhergehenden ist, wie Gesenius und Winer (Wb. u. d. W. מלא) richtig statuiren, Jehova als Subjekt zu ergänzen. Selbst 2 Chr. 36, 21. möchte die transitive Bedeutung nicht aufzugeben seyn, wiewohl der schlechtere Sprachgebrauch dieses Buches die Anomalie nicht unwahrscheinlich macht. לְ in לחרבות darf durchaus nicht mit Geier u. a. als nota accusativi aufgefaßt werden: „Gott wollte voll machen für die Verwüstung Jerusalems (d. i. für die Zeit, daß Jerusalem verödet war) siebzig Jahre. Die LXX.: εἰς ἀναπλήρωσιν ὀνειδισμοῦ. Sie scheinen חֶרְפּוֹת gelesen zu haben, welche Lesart auch J. D. Michaelis vorzieht, denn „wüste — sagt er — war Jerusalem keine volle siebzig Jahr gewesen, wohl aber gedemüthigt, tief herunter gesetzt

Digitized by Google

und den Babyloniern unterthan." Allein Daniel redet hier mit Rücksichtnahme theils auf den gegenwärtigen Zustand Jerusalems, theils mit Bezug auf die Worte Jeremias (Jerem. 25, 9. 11.). Im übrigen erinnert auch Jahn gegen das Urgiren des Ausdruckes mit Recht: ac si prophetae non more communi locuti essent, aut ubique sermonem ad leges logicae exigere debuissent, et nunquam de rebus etiam notissimis crassius loqui potuissent.

V. 3. Da nunmehr also die Zeit des Exils bald abgelaufen war, so „wandte ich mein Antlitz zu dem Herrn." Die Redensart נתן פנים אל יי (= שׂים פנים ל und לֵב ,ל) hat den ursprünglich physischen Grund, das Antlitz beim Gebet zum Tempel zu wenden (s. z. 6, 2.), dann für beten überhaupt, und wahrscheinlich auch im (übergetragenen) geistlichen Sinne: animum meum composui et obfirmavi ad orandum et omni humiliatione mei atque suspiriis ac meditatione hoc egi, ut Spiritus precum mihi rectam et dignam Deo ac sinceram precationem dictaret, et ad precandum me aptum faceret (Coccejus). — לבקשׁ וגו', zu suchen, oder: indem ich suchte das Gebet im Fasten u. s. w., d. h. indem ich mich eifrigst vorbereitete auf das Gebet durch das Fasten. בקשׁ gesagt von jeder eifrigen, Betreibung einer gewünschten und ersehnten Sache; vergl. Sprüchww. 23, 35. Zephanja 2, 3. Alle jene äußeren Traueranstalten (vgl. Jahn, Archäol., Th. I, 2, S. 164.) waren ein Zeichen, wie sehr dem Daniel an dem Gebete gelegen war, der Abdruck seiner Gesinnung, die ganz erfüllt war mit dem Gedanken an das, was er dem Herrn vorzutragen hatte. Hieronymus: in cinere igitur et sacco postulat impleri quod promiserat Deus, non quo esset incredulus futurorum, sed ne securitas negligentiam, et negligentia pareret offensam. Vgl. auch Esra 9, 13. Jerem. 7, 29. Zu beschränkend erklärt J. D. Mich.: „ich suchte Worte zum Gebete und Flehen, ich bemühte mich, Worte zu finden, die mein und meines Volkes Anliegen recht dringend und nöthig vorstellen möchten." Unrichtige Auffassungen sind die, wenn man Gebet metonymisch für Erbarmen auffaßt, oder wenn בקשׁ mit Berth., Jahn u. a. geradezu für beten genommen (= בקשׁ את יי) und vor תּחנּה ein בְּ ergänzt wird (also: flehentlich beten). So

Digitized by Google

hat schon der Syr. verbessert: ܠܡܒܥܐ ܒܨܠܘܬܐ ܘܒܬܟܝܟܬܐ Jahn nennt diese Ellipse zwar sat frequens, so auch Gesenius, Lehrgeb., S. 837., allein, s. Ewald, S. 623.; hier darf sie wegen des wirklich nachfolgenden בְּ um so weniger statuirt werden. תפלה, Gebet im Allgemeinen, תחנונים, speziell: Gebet um Gnade, sowohl um etwas zu erlangen von ihr, als auch um etwas abzuwenden durch sie (gerade wie das lat. deprecari und deprecatio); vgl. 1 Könn. 8, 38.: כל־תפלה כל־תחנה.

V. 4. ואתפללה, und so, in diesem Zustande (dem geistigen und leiblichen) betete ich. ואתודה, und legte ein (Sünden-) Bekenntniß ab. ידה eigentlich: die Hand (יד) ausstrecken, προχειρίζεσθαι, in Hiphil (objektiv) eigentlich: die Wahrheit einer Sache überhaupt gestehen (Sprüchww. 28, 13.), daher ganz besonders von Gott: ihn loben, preisen, in Hithphael (subjektiv): gleichsam auf sich selbst weisen, d. h. seine Sünde, sein Elend bekennen (so überall im älteren Sprachgebrauch; eine einzige Ausnahme macht nur 2 Chr. 30, 22.). Im Arab. kommt damit überein وَدَى, conj. X., expiavit homicidium, was das Geständniß der That voraussetzt. Auf jenen tiefen Unterschied der doppelten Art der confessio macht Niemand schöner aufmerksam als Augustin, z. B.: confessio gemina est, aut peccati, aut laudis. Quando nobis male est in tribulationibus, confiteamur peccata nostra, quando nobis bene est in exultatione justitiae, confiteamur laudem Deo: sine confessione tamen non simus (z. Ps. 29.); vgl. noch andere Stellen bei Geier z. V. 5. Hier ist dieser Umstand deßhalb besonders ausgezeichnet, weil den wesentlichen Theil des Gebetes das Bekenntniß der Sünde ausmachte. Major pars hujus orationis huc tendit, ut Deus populo suo ignoscat: ubi autem veniam poscimus, necesse est ut praecedat testimonium poenitentiae. Calvin.

In der Anrede Gottes (inprimis proponit sibi nomen Dei, Coccej.) spricht Dan. zugleich die beiden Beziehungen desselben auf das sittliche Bewußtseyn aus, die den Grundton des ganzen nachfolgenden Gebetes ausmachen: Gott als gerechter Richter, mit Furcht und Entsetzen erfüllender Rächer des Bösen; Gott als gnädiger und liebreicher Vater, der treu ist in seinen

Digitized by Google

Verheißungen. Diese Eigenschaften Gottes sollten auf der einen Seite Reue und Buße, auf der andern festes Vertrauen auf die Hülfe des Allbarmherzigen erwecken. אנא (auch אנה) ist particula obsecrantis, ein verstärktes נא, hier absolut gesetzt, wie 2 Mos. 32, 31., ebenfalls bei einem Sündenbekenntnisse. Der Parallelismus ist ein antithetischer. Ganz allgemein wird gesagt: „Gott du gewaltiger und furchtbarer" — denn dies ist er für alle, auch den Gläubigen, der nie diese Seite des göttlichen Wesens aus den Augen setzen darf, wenn er gleich nicht bei ihr allein stehen bleibt; und es ist daher ein eigenmächtiger Zusatz, der dem Texte fremd ist, wenn Grotius dabei ergänzt: adversus contumaces, nicht zu gedenken der elenden Verflachung des Gedankens durch Berth., der נורא durch anbetungswürdig übersetzt. Wohl aber bedurfte das folgende: „der du bewahrest den Bund und Gnade," die nähere Bestimmung: „für die, die ihn lieben, und bewahren seine Gebote." Gott ist gnädig, und zwar nicht auf eine leere, bloß abstrakte Weise, sondern als lebendiger, sich offenbarender Gott, bethätigend seine Gnade, dadurch, daß er in ein Bundesverhältniß mit den Menschen tritt, welches selbst die höchste Gnade ist (daher: Bund und Gnade, viel energischer als — nach der gewöhnlichen überhaupt nichts sagenden Erklärung durch ein Hendiadyoin — gnädiger Bund), aber er kann nur diese Gnade äußern gegen die, welche sich innerhalb dieses von ihm gezogenen Kreises befinden: darum nothwendige Bedingung der Gnade Liebe zu ihm und Befolgung seiner Gebote. So hatte es Gott selbst beim Abschließen des Bundes mit J. ausgesprochen („wisse, daß dein Gott ist ein treuer Gott, der da hält den Bund und die Gnade denen, die ihn lieben und bewahren seine Gebote bis ins tausendste Glied." 5 Mos. 7, 9.), und dies bildete deßhalb mit Recht den Wahlspruch, eine stets wiederkehrende Erinnerung im Herzen des echten Theokraten, und sein Palladium in jeder Art von Anfechtung; vergl. 1 Könn. 8, 23. 2 Chron. 6, 14. Nehem. 1, 5. 9, 32. Wie sehr übrigens der hier, wie in der ganzen Schrift, gemachte Gegensatz der Gnade und des Zornes Gottes, die nur bei dem strengsten Festhalten an das göttliche Wort gleichmäßig hervorgehoben werden können, dem fleischlichen Menschen anstößig ist, und ihn zur besonderen Hervorhe-

Digitized by Google

bung der Liebe Gottes, die doch ohne den Gegensatz gar nicht begriffen werden kann, führt, zeigt deutlich das Beispiel der rabbinischen Auslegung unsrer Stelle, wie z. B. Jos. Jachiad. bemerkt: יהוה נהג עמהם מדת החסד שהוא לפנים משורת הדין, „Gott handelte mit ihnen (den Israeliten) nach der Eigenschaft der Gnade, welche ist ehe die Ordnung des Gerichts eintritt" (s. l'Emper. z. d. St. und Buxtorf, lex. Talm., p. 2354.). — Das Abspringen von der zweiten zur dritten Person (s. Gesenius, Lehrg., S. 742. 802.) ist nicht zufällig, sondern hat seinen Grund in der engen Anschließung selbst an die Worte des göttlichen Ausspruches (s. oben).

V. 5. Nun das Bekenntniß der Schuld, communikativ ausgesprochen — sie sind allzumal Sünder — und in gesteigerten Ausdrücken, die man nicht etwa für bloße Synonyma halten darf. Den ersteren Umstand machte die Kirche besonders gegen die Pelagianer geltend, wie die Synode von Mileve (im J. 416) im siebenten Kanon es aussprach: Unde etiam Daniel justus et sanctus, quum in oratione pluraliter diceret: peccavimus et veraciter et humiliter confitetur, ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, haec non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit (v. 20.): quum confiterer peccata mea u. s. w. Augustin, contra lit. Petil., l. III.: Vir justissimus unus ex tribus memorabilibus orat et dicit: quum orarem etc. etc. — et tu te dicis esse sine peccato? u. s. w. Für die Häufung der Ausdrücke zur Bezeichnung der Größe der Vergehungen (In verbis magnum est pondus. Calvin. Si in geminatione vocis synonymae epitasis est, et multo major in repetitione tergemina, quantam esse epitasin oportet, quum res eadem quina geminatione repetitur. Sane affectus hic poenitentis animi magnus est, qui toties in peccati confessionem erumpit. Sanctius.), und zugleich die Sünde nach allen ihren Beziehungen und Aeußerungen hin schildernd, vgl. Jes. 59, 12.: „Viel sind unsrer Vergehungen vor dir, und unsre Sünden zeugen wider uns; denn unsre Vergehungen sind mit uns, und unsre Missethaten kennen wir." Ezech. 33, 10. חטא, eigentlich ausgleiten, abirren vom Ziele, labi, mehr negative Bezeichnung des Bösen, so fern es ein Verlassen des Guten ist; עוה, eigentlich verkehrt

Digitized by Google

seyn, die positive Seite der Sünde, sowohl Gesinnung als Handlung ihrem contorten Wesen nach ausdrückend; רשׁע, die subjektive Folge des Bösen: unruhig seyn (entgegengesetzt dem שׁקט, ruhig seyn, Hiob 34, 29.), wohl nach doppelter Beziehung: von Gewissensbissen gequält seyn und: von Leidenschaften und Begierden umhergetrieben und aufgerieben werden (vgl. im Arab. ج ي ش magna aviditate et concupiscentia fuit), ein Zustand, der durch רגז, Aufregung, bezeichnet wird, Hiob 3, 17.; מרד, Ausdruck des Verhältnisses des Sünders zu Gott: Empörung, Rebellion gegen ihn, den König Israels, die in jeder Art des Götzendienstes, wodurch dem wahren Gott gleichsam der Dienst aufgekündigt wird, besteht. — וכור, Uebergang zum Infinitiv, wodurch nachdrücklich die Handlung hervorgehoben worden, wie häufig bei Schilderungen, wo der allein gesetzte Infinitiv dann einen größeren Effekt macht, s. Ewald, Gr., S. 559. Der Abfall vom Gesetz, das Verlassen der göttlichen Gebote, war der eigentliche Grund aller einzelnen Sünden und deren Folgen, die das vorhergehende nahmhaft machte. Das ו wird man daher passend übersetzen: kurz, ein Abfall war es von deinen Geboten." So stehen auch im Latein. die Partikeln et ac, atque, besonders aber que, nach Aufzählung einer Menge von Begriffen im collektivischen Sinne für atque omnino, ganz wie unser kurz; vgl. Görenz, z. Cic. de legg., I, 1, 2. II, 7, 19. acadd., II, 27, 86. Matthiae, z. Cic. III. Catil., 8, 18.

V. 6. Der Uebergang: Noch hätten wir immer hoffen können auf Gnade; denn es fehlte nicht an göttlichen Bezeugungen der Fortdauer derselben, die er durch die Propheten uns ankündigen ließ; aber wir haben nicht die Stimme der Mahnung und Tröstung beachtet. Israels Unglaube, seine hartnäckige Verstockung, ist ja die beständig wiederkehrende Klage aller Propheten (vgl. Hebr. 4, 2.). Jesaias, der das Exil am ausführlichsten drohet und schildert, klagt deßhalb mit herzzereißenden Tönen: „wer ist blind, wenn nicht mein Knecht, und so taub, als mein Bote, den ich gesandt? wer ist so blind, als Gottes Freund, so blind, als der Knecht Jehovas? du schauetest vieles, beachtetest es nicht, du hattest die Ohren offen und hörtest nicht" (42, 19. 20.). Davon ist denn die Folge die unausbleibliche,

Digitized by Google

daß Israel „ein beraubt und geplündert Volk, gefesselt in Kerkern und im Gefängniß verborgen" ist (V. 22.). — Wie Berth. (S. 79.) aus unserm V. und V. 10. schließen kann, daß die Stimme der Propheten längst verhallt war, ist schwer einzusehen; vgl. z. B. Sacharjah 1, 4. 7, 7. 10.

Die Propheten, die in deinem (Jehovas) Namen reden, bilden den Gegensatz zu den falschen, im Namen der Götzen auftretenden Propheten, von denen sich das Volk bethören ließ. Der Ausdruck Väter, אבות, wird von einigen, wie Coccejus, J. D. Michaelis, Bertholdt, Jahn, für Aelteste, principes populi, Familienhäupter, hier und V. 8. genommen (auch Jos. Jachiad. erklärt זקני העם), aber ohne hinlänglichen Erweis (vgl. Nehem. 9, 32. 34.). Daß die gewöhnliche Bedeutung Vorfahren auch hier beizubehalten sey, beweiset die Parallelstelle Jer. 44, 17.: אבותם ואבותיו מלכיו ושריו. Es soll also hier sehr passend der Sinn ausgedrückt werden, daß nicht bloß gegen Jedermann, sondern auch zu allen Zeiten die Unterweisung der Propheten statt gefunden habe.

V. 7. Und so — das ist die natürliche Folge des vorigen — bleibt Gott, so fern er unsre vielfachen Sünden geahndet hat, nur der Ruhm seiner Gerechtigkeit (Ps. 119, 137. Röm. 3, 4. 26.), uns aber, den Sündern und Verstoßenen, nur Beschämung. Beschämung des Angesichts steht nach Jahn für Strafe, als effectus pro caussa; allein der Ausdruck ist als der gelindere um so passender gewählt, da einerseits so der Gegensatz besser eruirt wird — Gott als gerechter Richter in ganzer Herrlichkeit dastehend, Israel, das verurtheilte, mit erröthendem Angesichte, im Bewußtseyn seiner Schuld — andererseits durch den Begriff Scham das noch immer gelinde Verfahren Gottes (Aristoteles erklärt sie φόβος δικαίου ψόγου) verglichen mit den Sünden des Volkes, deren erwähnte Menge und Größe damit in gar keinem Verhältnisse steht, bezeichnet ist; vgl. auch Esra 9, 7. Ps. 44, 16. Jer. 3, 20. — כיום הזה. Jahn nimmt ungrammatisch diese Worte geradezu für heute und ergänzt das Relativ: quam hodie experimur. Andere, wie schon die LXX.: κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην, Theodot.: ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη, der Syrer: ⟨syr⟩, nahmen כ in seiner metaphorischen Bedeutung: gemäß, oder als Con-

Digitized by Google

junktion: sicut. So auch Luther: wie es denn jetzt gehet, Geier u. a. Allein nirgends läßt sich in jener häufigen Formel diese Bedeutung von כ mit einiger Sicherheit erweisen, sondern es ist überall reine Zeitbestimmung: um diese Zeit, in dieser Zeit. So namentlich häufig bei Jerem. (z. B. 44, 6. 22. 23., wo auch noch Rosenm. falsch erklärt) und im 5ten B. Mosis. Jener Sinn müßte nothwendig durch den Plural ausgedrückt werden: כימים האלה, vgl. Amos 9, 11.: כימי עולם, gemäß den Tagen der Vorzeit; Hos. 9, 9., oder auch ohne den Artikel Ps. 95, 8.: כְּיוֹם מַסָּה.

Die Beweise, die aus den folgenden Worten: „die Männer Judas und die Bewohner Jerusalems und alle Israeliten in der Nähe und Ferne" von Berth. (S. 31. 79. und 631.) als Anachronismen enthaltend gegen die Echtheit unsers Buches hergenommen worden, ist zu charakteristisch für das Wesen und die Beschaffenheit der rationalistischen Kritik, als daß wir sie hier, wie sie es wohl verdienten, mit Stillschweigen übergehen können. Er sagt:

1) „Der Ausdruck איש יהודה zeigt an, daß man den Concipienten in weit späteren Zeiten suchen muß." Das warum? übergeht Berth. stillschweigend; wir können es nur errathen, so fern er zu meinen scheint, die Exulanten könnten nicht mehr Männer Judas genannt werden. Schon Jahn hat richtig bemerkt, daß wenn dieser Schluß gelte, auch der als richtig anerkannt werden müsse, daß das Reich Israel noch zu des Concipienten Zeit existirt habe; denn offenbar wird dieses hier von dem Reiche Juda unterschieden. Hierauf gründet sich aber ein sehr gewichtiges Argument für die Authentie des B. Daniel. Denn bekanntlich fiel in der späteren Zeit jene Unterscheidung ganz weg; die von den zehn Stämmen zurückkehrenden Israeliten schlossen sich, da die Eifersucht zwischen den beiden Reichen aufgehört hatte, an Juda an, und führten nun den gemeinschaftlichen Namen Juden (s. Jahn, Archäol., II, 1, S. 237.). Nur vor Beendigung des Exils ist diese Unterscheidung; denn nach demselben existirt zwar noch der Name Israel als allgemeine theokratische Bezeichnung (Sacharj. 12, 11. Mal. 1, 1.), aber als eigentlichen Volksnamen finden wir z. B. im B. Esther durchgängig den Ausdruck Juden.

Digitized by Google

2) „Bewohner Jerusalems konnte Dan. nicht sagen, weil Jerusalem ganz eingeäschert war.“ Aber man sieht ja deutlich den Grund des Zusatzes wegen des vorhergegangenen Juda, und die alttestamentlichen Schriftsteller stellen nichts häufiger zusammen als Jerusalem und Juda, Zion und Juda (s. Gesenius z. Jes. 1, 1.), weil Jerusalem das Centrum der ganzen Theokratie, der Hauptort des ganzen Reiches (vergl. bei Homer Ἕκτωρ καὶ Τρῶες) war. Daß aber die Zeitbestimmungen des ehemaligen, des sonst und jetzt im Hebr. häufig weggelassen werden, ist ja bekannte Sache (s. z. B. Gesen., z. Jes., I, S. 251.).

3) „Es ist hier von der Zerstreuung des jüdischen Volkes die Rede, wobei man gemeiniglich sehr unpassend an das Exil denkt. Die διασπορά, wovon auch in anderen späteren Büchern (2 Makk. 1, 27. 2, 7. Joh. 7, 35. Jak. 1, 1. (!!!)) oft die Rede ist, erfolgte erst hauptsächlich unter dem Drucke der Seleuciden.“ Welch ein Argument! Warum man hier unpassend an das Exil gemeinhin denkt, ist mit keiner Sylbe erwähnt. Etwa weil vorher von keiner διασπορά bei den hebräischen Schriftstellern die Rede ist? Und doch sagt schon Jesaias (in einer selbst von Gesen. für echt erkannten Stelle):

(Der Herr) errichtet ein Panier den Völkern
und sammelt die Vertriebenen Israels
und die Zerstreueten aus Juda bringt er zusammen
von den vier Säumen der Erde.

Aber dies weiß Berth. selbst gut genug; denn er setzt ja hinzu, daß auch in späteren Büchern einer Zerstreuung gedacht werde, und daß hauptsächlich erst unter den Seleuciden sie begonnen habe. Wer kann diese Unredlichkeit bei der Verwerfung des göttlichen Wortes, wenn noch einiges Gefühl für Wahrheit in ihm vorhanden ist, ohne empört zu werden, lesen, wer dies in Schutz zu nehmen wagen?

4) Der Ausdruck „die nahen und die fernen“ soll endlich, so wie der: „alle unsere Umgebungen“ (V. 16.), beweisen, daß der Verf. in Palästina, nicht in Babylon schrieb. Aber sind denn nicht beide Ausdrücke relative Begriffe, die ebenso gut von dem einen als dem andern Lande gesagt seyn können? Wer möchte z. B. aus den Worten: „es schickte Mordechai

Digitized by Google

chai ein Ausschreiben an alle Juden im Königreiche, die nahen und fernen," Esth. 9, 20., bei einigem gesunden Verstande etwas für den Abfassungsort des B. Esther erschließen wollen? Bei V. 16. möchten wir zwar nicht mit Hengstenb., Beitrr., S. 151., annehmen, daß der Verf. sich nach Palästina hin versetzt, wozu uns nichts berechtigt, aber noch viel weniger den unbestimmten Ausdruck mit Berth. durch unsre Gränznachbaren (sic!) übersetzen, da ja durch denselben nichts ausgesagt wird als: unsre Umgebungen, alle (heidnischen) uns umgebenden Oerter, Gegenden, s. z. B. Jerem. 17, 26. Ps. 44, 6.

V. 8. Est haec ingenua modo dictorum repetitio, quum nunquam satis recordari aut deprecari coram Deo queamus nostrorum delictorum deformitatem. Geier.

V. 9. Nun die andere Seite der Eigenschaften Gottes, die Gnade, das Erbarmen hervorgehoben. Auch diese Darstellung lehnt sich an die eigenen Worte des Herrn, 2 Mos. 34, 7., genau an (nec dubium est, quin Dan. sumserit hoc ex Mose. Calvin), und wie dort das Erbarmen Gottes nicht als bloßer Affekt, sondern in seiner Wirksamkeit, und zwar seinem bewunderungswürdigsten und wichtigsten Erweise nach, der Sündenvergebung, festgehalten wird, so auch hier durch die beiden Bezeichnungen רחמים (die Gesinnung, commiseratio, intus velut in pectore haerens. Geier. رحمة erklärt Dschauhari trefflich durch: تعطف, propensio animi bene affecti) und סליחות (die Aeußerung derselben, condonatio verbis factisque erga miseros deprecantes manifestata — das Wort ist dem späteren Sprachgebrauch angehörig; s. Ps. 130, 3. Nehem. 9, 17.). Theodot. treffend: *οἱ οἰκτιρμοὶ καὶ οἱ ἱλασμοί.* Auch der Koran stellt häufig zusammen الله الرحيم und الغفور, der gnädige und Sünden vergebende Gott, z. B. Sur. 2, 193. 200., vgl. Krüger, de nominibus et cognominibus Dei nonnullis Arab. comment., p. XXII ff. [1]). Die Barmherzigkeit hatte sich

1) Daraus erhellt zugleich, wie die schriftwidrige Lehre der Socinianer, die die gratia als bloßen Affekt in Gott, nicht als attributum essentiae auffaßt, noch unter der muhammedanischen steht, und wie unrecht noch Hase hat, wenn er die ganz schriftgemäße Unterscheidung der alten Dog-

Digitized by Google

an Israel schon dadurch bewährt, daß es in seinem Elende nicht ganz umkam (Klagl. 3, 22.), besonders aber sollte sie durch die noch bevorstehenden größeren Erweise seiner Liebe sich verherrlichen. — Statt des Pronomens ist hier aus Ehrfurcht der Name Jehova selbst wiederholt; vergl. Ps. 123, 1. 2. 125, 4. 5. Gesen., Lehrg., S. 742.

כי מרדנו בו. Von einigen Auslegern (Luther, Calvin, Rolb., concord. part., p. 399., Geier, Bertholdt) wird כי in der Bedeutung obgleich genommen. Allein schon C. B. Michael. bezweifelt mit vollem Rechte diesen Gebrauch, und Winer (lex., p. 473 ff.) hat die dafür angeführten Stellen auf befriedigende Weise anders erklärt. (Der einfache Grund ist, daß כי denn, nicht wenn bedeutet; und daher der Gebrauch des griech. εἰ für εἰ καί, s. Viger, S. 507., und des latein. si mit dem Conjunktiv, vgl. Beier, z. Cic. de offic., 1, 44., wohl auf אם mit dem zweiten Modus (s. Winer, S. 68.), aber nicht auf כי anzuwenden ist.) Der Sinn ist daher hier: Gott ist gnädig, er muß uns daher auch unsre Sünden vergeben, denn wir haben gewaltig gegen ihn gefrevelt. Es ist dies die Sprache dessen, der mit ganzer Seele, mit der unerschütterlichsten Zuversicht die Gewißheit seiner Sündenvergebung in sich aufgenommen hat, gerade wie der Psalmist sagt: verzeihe mir meine Missethat, denn sie ist groß (25, 11.). Occurrit — sagt Grotius treffend — tacitae objectioni. Quomodo misericors, qui tantis malis populum tradidit? Responsio est: extortum hoc ipsi per nimiam populi contumaciam (vgl. auch Coccejus und C. B. Michaelis). Es erhellt, daß sich der Grund hier nur auf das objektive Wort, auf die eigenen Aussprüche Gottes, die Daniel vorher (s. oben) angezogen hatte, stützt: Gott will Gnade erweisen, selbst die schwersten Sünden seinem Volke vergeben, wenn es die Bedingung der Vergebung erfüllt — so hatte Gott selbst es verkündet —, nun also ist es Zeit, daß diese Verheißung eintritt, denn die Sünde hat ihr höchstes Ziel erreicht, und das Bekenntniß derselben, die Reue über sie ist eingetreten (daß der Prophet den letzteren Umstand nicht

---

matiker zwischen gratia affectiva und effectiva eine unbedeutende nennt (Hutterus rediviv., p. 292.).

Digitized by Google

ausdrücklich erwähnt, hat seinen natürlichen Grund darin, daß das ganze gegenwärtige Faktum selbst diese Gesinnung hinlänglich beurkundete, und der Ausspruch: „denn wir haben uns empört gegen ihn," das Bekennen desselben von selbst voraussetzt.). Zu vergleichen ist auch die Auslegung unserer Stelle im Midrasch Tehillim, fol. 5.: Quid sibi vult, quod scriptum est: domino deo etc. Dicere enim debuisset: quia observavimus legem ejus. Respondit R. Jochanan: pulcre id scriptum est. Plane ut fieri solet in mundo: ubi si quis pater familias operario, fideliter apud se opus facienti, mercedem ipsius dat, quid bonitatis eximiae est ei? Quando vero reputat operarius pro beneficio datam sibi mercedem? Ea hora, qua non fideliter ei opus fecit, et is tamen mercedem ipsius nequicquam differt. Propterea scriptum est: domino etc.

V. 10. Auch hier eine Wiederholung des früheren Gedankens V. 6. Sicut multoties iterata ab Israelitis fuit nequitia ac contumacia, ita Dan. sibi quoque duxit aliquoties iterandam contumaciae istius ingenuam confessionem. Geier. Statt der Propheten heißt es hier allgemeiner: die Stimme Gottes, die bald unmittelbar bald mittelbar durch Propheten, Naturereignisse, Hoheprieſter u. s. w. zu dem Volke gesprochen hatte. — תורות, Vorschriften, Unterweisungen; Bezeichnung der vielfachen Belehrungen Gottes durch die Propheten; vergl. Jerem. 44, 23.: לֹא שְׁמַעְתֶּם בְּקוֹל יי וּבְתוֹרָתוֹ וּבְחֻקֹּתָיו בַּעֲדוּתוֹ לֹא הֲלַכְתֶּם.

V. 11. Nun gleichsam ein neuer Ansatz zur Klage um die Sünden des Volkes und deren fürchterliche Folgen. Jam non enumerat ordines, sicuti paullo ante, sed uno verbo pronuntiat, omnes esse obnoxios, quia transgressi fuerint a minimo usque ad maximum legem Dei. Der Bund war von den Israeliten gebrochen, so daß Jeremias sagen konnte: „durcheilet die Straßen Jerusalems und sehet und suchet in ihren Gassen, ob ihr findet jemand, ob wirklich da ist einer, der recht thut und Wahrheit suchet;" (5, 1.) — eine Stelle, die die verflachende Erklärung von Grotius: plurimi Israelitae, am treffendsten widerlegt — darum sind die gedrohten Folgen dieses Frevels genau eingetreten; vgl. 3 Mos. 26, 1—45. 5 Mos.

Digitized by Google

28, 36 ff. 29, 24 ff. 30, 1 ff. אלה ושבועה, der durch einen Schwur bekräftigte Fluch, der also wegen der Wahrhaftigkeit Gottes, des schwörenden, zuverlässig eintreten mußte. Auch Israel hatte feierlich beschworen den Bund, und so sich selbst die eigne Strafe durch einen Eid verwirkt. Der Ausdruck ausgießen (נָתַךְ, von geschmolzenen Metallen, Ezech. 22, 20. 2 Kön. 22, 9., von Wasser, Hiob 3, 24. und Regen, 2 Mos. 9, 33. 2 Sam. 21, 10.) steht tropisch für reichlich ausschütten, in vollem Maße treffen, daher gewöhnlicher Ausdruck vom Zorne Gottes, z. B. Jerem. 42, 18. 44, 6., vgl. V. 27. Matt daher Theodot. und die LXX.: καὶ ἐπῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ἡ κατάρα.

V. 12—14. Weitere Ausführung des letzten Gedankens. דבריו hat das Keri und viele codd. die Lesart דְּבָרוֹ, vgl. Ps. 105, 28. חקים דברים, festhalten einen Ausspruch von Gott, mit dem Nebenbegriff des sichern, unabänderlichen Eintreffens eines göttlichen Rathschlusses. — Hic praevenit Dan. objectionem, quae non carebat aliquo colore. Etsi enim Deus merito animadverteret in Israelitas, tamen quum magis in ipsos saeviisset, quam in ullas gentes, poterat videri oblitus suae aequitatis. Dan. hic significat non debere videri absurdum, quod Deus multo sit asperior in electum populum, quam in gentes profanas, quia scilicet major erat impietas illius populi quam gentium omnium propter ingratitudinem, propter contumaciam, propter indomabilem illam pervicaciam. Quum ergo superarint Israelitae gentes omnes et malitia et ingratitudine et omni genere scelerum, Dan. hic praedicat merito tam duriter ipsos affligi. Calvin.

Trotz dem, daß das gedrohete Unheil über uns hereingebrochen, haben wir es dennoch nicht zu unserm Heile, zu unsrer Bekehrung genutzt; vgl. Jerem. 5, 3. Amos 4, 6 ff.

חִלָּה פָּנִים. לא חלינו וגו', schmeicheln, sich um die Gunst eines Höheren, z. B. eines Fürsten (Sprüchww. 19, 6.) bewerben (חלה, nach dem arab. حَلَا, dulcis fuit, also eigentlich lieblich machen, erheitern das Angesicht, vgl. Michaelis, suppl., p. 764 f.), von Gott, dessen Gunst und Gnade man zu erlangen sucht, dessen entbrannten Zorn man abzuwenden, zu besänf-

Digitized by Google

tigen sucht, besonders im spätern Sprachgebrauche; Sach. 8, 21. Mal. 1, 9. 2 Chr. 33, 12. Um jede falsche Vorstellung, wie die Gaben, die man Gott als Besänftigungsmittel gleichsam darbringen müsse, fern zu halten, giebt sie der Prophet gleich an: sie bestehen „in der Bekehrung von den Sünden," und in dem „weise seyn in der Wahrheit Gottes" (nicht, wie viele ältere Ausleger übersetzen: „in dem Merken auf die Wahrheit"), d. h. in der echten wahren Weisheit, Frömmigkeit, Heiligkeit (der Gesinnung und des Lebens), die ihre Wurzel im Besitze der göttlichen, geoffenbarten Wahrheit hat. Wahrheit ist nicht, wie viele Ausll. annehmen (hier z. B. Jahn), geradezu gleich Religion, sondern so fern sie die absolute, die Wahrheit (κατ' ἐξοχήν) ist, also das objektive Wort, der geoffenbarte Wille Gottes. Dies muß der Mensch in sich aufnehmen, sich von seiner belehrenden, heiligenden und beseligenden Kraft durchdringen lassen, damit auch in ihm Wahrheit — sein voriges Wesen war nur Lüge, gleich Verkehrtheit, Nichtigkeit (כזב), Ps. 7, 15. Hiob 15, 35. — werde; denn nur auf dieser Basis stehend, in Gott, der die Wahrheit selber ist, wird er weise. Dazu ist aber die nothwendige Bedingung — vorangehende Bekehrung.

„Und (daher) wachte Gott über das Böse, daß er es über uns brachte;" שקד, nach dem arab. سَهِرَ, insomnis fuit, in wachendem Zustande sich befinden, Ausdruck des sorgfältigen, genauen Beobachtens (tela — oculis vigilantibus exit, sagt Virg., Aen. V, 438., von dem gewandten, den Angriffen des Gegners sorglich ausweichenden Kämpfer), — besonders häufig bei Jerem., vgl. 1, 12. 31, 28. 44, 27. Es bezieht sich auf das vorige הקים דברים. Gott hat nicht etwa seinen unabänderlichen Willen hingestellt, als ein hinfort müssiges und unthätiges Wesen, sondern er ist auch ein eifriger Wächter über die Vollziehung und Ausübung des darin gebotenen und verkündeten (לעשׂתו, um es zu vollstrecken, Jer. 1, 12.); im gegenwärtigen Fall das Unglück (רעה), das Uebel, welches er gedrohet hatte. Davon ist der Grund seine Gerechtigkeit, diese leidet es nicht, daß Gott dem Bösen und Guten gleichgültig zusehe, sondern aus seinem Munde geht Gutes und Böses (Klagl. 3, 37.), welches der natürliche Mensch nur zu geneigt ist, lieber einem

Digitized by Google

blinden Geschicke, als der lebendig in die Welt-Ereignisse eingreifenden Providenz des Herrn zuzuschreiben; s. besonders Calvin z. d. St. Matt und sprachwidrig der Syrer: ܘܐܟܫ ܡܪܝܐ ܗܘ ܒܝܫܬܐ ܗܢܐ, „es hat erregt der Herr das Unglück," und darnach Dathe.

V. 15. Nun die Bitte um gnädige Hülfe. Sie beginnt so, daß der Prophet die früheren theokratischen Wohlthaten Gottes gleichsam ihm ins Andenken bringt, als Impuls neuer Hülfe, und dazu jene große Verherrlichung Gottes, die er durch die Befreiung seines Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft, einer der gegenwärtigen ganz parallelen Lage, sich bereitet hatte. Vgl. Micha 6, 3 ff. Jerem. 2, 7 ff. Ps. 77, 6 ff. 85, 2 ff. u. a. Memor est antiqui beneficii, ut ad similem Dei clementiam provocet. Hieronymus. Du hast dir einen Namen gemacht, du hast dich glänzend verherrlicht zu jener Zeit (Jer. 23, 10. Neh. 9, 10.), כיום הזה, emphatisch: selbst heute noch, d. h. ein Ruhm, der noch heute nicht erloschen ist, noch um diese Zeit gefeiert wird, vgl. z. B. 7., und besonders 1 Könn. 3, 6., wo Salomo zu Gott sagt: du hast ihm (dem David) einen Sohn gegeben, sitzend auf seinem Throne כיום הזה, selbst heute noch, noch um diese Zeit. So steht auch das latein. hodie für adhuc, bei guten Schriftstellern, s. Beier, z. Cic. p. Tull., p. 66., wofür erst die späteren schlechteren hodieque brauchen (Gronov, z. Liv. I, 26, 13. Ducker und Drakenborch, z. Liv. V, 27, 1. XXXI, 7, 9. Krause, z. Vellej. Pat. I, 4, 3.).

Noch wagt der Prophet nicht mit der eigentlichen Bitte in seiner demüthigen Schüchternheit hervorzutreten: er wiederholt noch einmal: wir haben gesündigt, gefrevelt — eine ἀνακεφαλαίωσις, wodurch das ganze frühere ausführlichere Bekenntniß noch einmal seinem Hauptinhalte nach vor Augen geführt wird.

V. 16. ככל צדקותיך sieht offenbar zurück auf das angeführte historische Faktum, wodurch Gott einen Beweis seiner Gerechtigkeit abgegeben hatte. Diese und die reiche Zahl ähnlicher Beweise begreift der Prophet hier unter dem Ausdrucke צדקות (der Plural ganz nothwendig, elende Correktur ist der Singular in mehreren codd. und Ausgg.), Israel war das Volk

Digitized by Google

Gottes, sein Eigenthum, das er züchtigt und belohnt, je nachdem es sich zu ihm verhält. Beides, Lohn und Strafe, ist Erweis der göttlichen Gerechtigkeit. Wie vorhin, V. 14., aus ihr das Unglück hergeleitet wird, das über Israel kam, so hier die Errettung aus demselben; denn Gottes Gerechtigkeit ließ es nicht zu, daß Israel unter den Heiden dienstbar sey. Wie der Mensch nur Gerechtigkeit ausübt, der barmherzig ist, wie er nur der gesetzlichen Pflicht dadurch nachkommt (Ps. 112, 5.), so auch Gott, nur daß er sich selbst dieses Gesetz ist, und seinem Wesen getreu bleibt in Anwendung desselben. Von Jehova kommt Segen, von dem Gott des Heils kommt Gerechtigkeit — sagt der Psalmist (24, 5.) — eine Gerechtigkeit, an welcher dann natürlich nur der, welcher an Jehová glaubt, von ihm geliebt wird, Theil hat; daher nur der Israelit, der echte Theokrat, auf sie Anspruch hat; denn nur er ist selbst gerecht vor Gott (objektiv — durch den Glauben), und steht daher in einem Verhältnisse zu Gottes Gerechtigkeit, die ihn auf diese provociren lassen darf. Vgl. besonders Lücke, Comment zu Joh., III, S. 103 ff. Unrichtig nehmen daher eine Menge Ausll. Gerechtigkeit geradezu für Erbarmen, Wohlthätigkeit, wie schon Theodot. ἐν πάσῃ ἐλεημοσύνῃ σου; Berth.: „der du so huldvoll bist, Jehova." Die Vulg.: in omnem justitiam tuam, darnach Grotius: adversus totam legem tuam, wo כ = כ trotz genommen ist, wie hier auch viele Handschriften lesen, und welches auch Dereser vorzieht, indem er es mit dem vorigen verbindet, vgl. Baruch 2, 12.

Deiner Stadt und deinem heiligen Berge. Zion, der Tempelberg, als der wesentlichste Theil der Stadt noch besonders genannt, woran der Prophet hier trefflich erinnert, um dadurch zu offenbaren, daß es ihm nicht um die Wiederherstellung des bloß äußerlichen Glanzes der Theokratie, sondern um ihren inneren Werth und Bedeutsamkeit, und jenen nur, in so weit er mit letzterer innig verbunden war, zu thun sey; vergl. Jes. 57, 13. 66, 20. und Gesenius, z. Jes. 11, 9, I, S. 431. Zu dem folgenden vgl. besonders Jes. 43, 27 ff.

V. 17—19. Statt des früher angeführten Beweggrundes, die Bitte des Propheten und des Volkes zu erhören, der Gerechtigkeit Gottes, steht hier: das Wesen Gottes, Gott selbst

Digitized by Google

(למען אדני — der Syrer passend: ܡܛܠ ܫܡܟ ܡܪܝܐ, „um deines Namens willen, o Herr" — dafür V. 29. bloß: למענך, hier wegen des עבדך passender statt des Pronomens das den Gegensatz bildende Substantiv Herr); Gott thut alle Barmherzigkeit an Israel, nicht um Israels Ehre und Verdienste willen, sondern um seines eigenen Wesens (seines Verhältnisses zu Israel, „seiner Gnade und Treue," Ps. 115, 1.) und seiner Ehre und Majestät wegen; vgl. Jes. 48, 9.: „um meines Namens willen bin ich langmüthig, um meiner Ehre willen bezähme ich mich gegen dich," und V. 11.: „um meinet-, meinetwillen thue ich es, denn ach wie ist entweiht (mein Name): und meine Ehre gebe ich keinem andern."

Gott möge gnädig herabschauen, möge gnädig erhören dies Gebet; denn die Gnade, nicht die eigene Gerechtigkeit (צדקותנו, entgegengesetzt den צדקות יי, V. 16.; justitiae nostrae, quae non sunt nisi exercitia probitatis, leges observantiae, seu, ut loquimur, bona opera. Jahn) ist es, auf die wir uns stützen, und in welchem Gefühl wir unsre Bitten demüthig dir vortragen. Dies der Sinn des הפיל תחנונים (vgl. Jerem. 38, 26. 42, 2. 9. 37, 20. 36, 7. 38, 26.), mit Bezugnahme auf den Gestus des sich Niederwerfens beim Gebet. — Wie es für den Vater das stärkste Motiv ist, für sein Kind Sorge zu tragen, weil es nach seinem Namen genannt ist (nicht als bedeutungslose Gewohnheit, sondern zum Zeichen, daß es ihm angehöre, als sein Eigenthum zu betrachten sey), so spricht auch der Prophet hier seine Zuversicht auf die Gnade Gottes gerade dadurch am schönsten aus, daß er auf die nach Gottes Namen genannte Stadt, die Stadt Jehovas, des großen Königs, die in Ewigkeit steht (vgl. Ps. 46, 5. 48, 2. 9. 87, 3.), verweiset. — Die Worte des letzten Verses, אדוני סלחה אדוני הקשיבה, das dringende der Bitte, das nicht aufhörende Hülfsgeschrei uns mahlerisch vor Augen führend, lassen LXX. und Syrer weg, aus sehr begreiflichen Ursachen; Bertholdt aber, dem das charakteristische dieser Worte ebenfalls ohne besonderen Eindruck vorübergegangen ist, hält sie auf jenen Grund hin für — Interpolation!! Ueber die Form סלחה, die sich hier außer der Pause ungewöhnlich findet, s. Gesenius, z. Jes., Th. I, S. 295., Lehrg., S. 305.

Digitized by Google

Capitel IX, 20—27.

Das Gebet des Propheten war geendet, und Gott hatte das demüthige Flehen erhöret, schnelle Hülfe wurde dem Lieblinge Jehovas; der Engel Gabriel erschien auf des Herrn Geheiß, ihm die Worte des Trostes zu überbringen. Auf die siebzig Jahre des Exils, auf deren Ablauf und die mit ihm eintretende Erlösung Israels war gespannter Erwartung voll der Blick des Sehers gerichtet gewesen; in tiefer Trauer hatte er um Vergebung der Missethaten seines Volkes gefleht; die Hülfe Jehovas, den Aufbau des Tempels und der heiligen Stadt hatte er, vertrauend auf die größte der Barmherzigkeiten, erbeten — all dieses sein Wünschen und Sehnen soll gestillt und befriedigt werden; nur höher, glänzender, als er in seiner Niedrigkeit es gehofft und erwartet hatte: ein gewaltiger Ausspruch Jehovas sollte noch vor den Ohren seines Volkes erschallen, da die Zeit der Knechtschaft vorüber seyn, die Mahnungen und Tröstungen der Propheten bald verstummen sollten, und das angenehme Jahr des Herrn nicht mehr fern lag. Nicht mehr bei den siebzig Jahren der Gefangenschaft — sie waren geendet — sollte Israel stehen bleiben; vorwärts auf siebzig Jahrwochen, in die Ferne hinaus sollte sein Blick schauen, und staunen über die Ereignisse der letzten dieser Wochen. Das Exil war Strafe für die Sünden gewesen, keine Büßung derselben vor Gott (s. z. V. 25.), die doch, wie Daniel es ausgesprochen, vor allem dem ganzen Volke Noth that — also wiederum hingewiesen auf die letzte Jahrwoche, den Tod des Messias, die ewige, durch ihn zu erwerbende Gerechtigkeit. Jerusalem soll wieder erbauet werden, das soll dem Volke gewiß seyn, aber nur kurz wird es angedeutet; denn nicht an dem irdischen Heiligthum allein sollte das Herz hängen, aus ihm, dem Vorbilde, quillt keine vollendete Versöhnung mit Gott, — einst wird das Allerheiligste gesalbt, und dann ein Schuldopfer Gott dargebracht werden, hinweggerafft der Gesalbte, das irdische Jerusalem aber als Strafe für seine Frevel Preis gegeben der schmählichsten Verwüstung. — Der Gang der Rede Gabriels ist somit folgender: Nach einer tröstenden, den Propheten speziell betreffenden Anrede (V. 22. 23.) folgt die eigentliche Weissagung:

Allgemeine Zeitangabe, von nun an der Gegenstand der Aufmerksamkeit Israels, siebzig Jahrwochen, und glänzende Be-

Digitized by Google

schreibung der Ereignisse in dieser Zeit, in allgemeinen Umrissen, und in von der Theokratie entlehnten Bezeichnungen (V. 24.).

Spezillere Beschreibung der genannten Epoche — und zwar der ersten neun und sechzig Wochen; in ihnen wird Jerusalem erbauet, als nothwendige Bedingung einer wichtigen, für es beginnenden Epoche: die Erscheinung des Messias (V. 25.).

Wieder allgemeine Beschreibung der Ereignisse nach den neun und sechzig Wochen: der Tod des Messias, und als Folge desselben Jerusalems Zerstörung durch einen kommenden Fürsten (V. 26.).

Wieder spezielle Beschreibung der Begebenheiten der letzten Hebdomade: Stärkung des Bundesverhältnisses; Abschaffung der Opfer in der Hälfte der Woche — endlich (als Wiederaufnahme des im vorigen Verse als nach den neun und sechzig Wochen sich zutragenden) die spezielle Weissagung von der Zerstörung des Tempels, und die vollkommene Verwüstung des heiligen Ortes (V. 27.).

Nicht sowohl auf das genaue Eintreffen der hier vom Engel verkündeten Zeitangaben, deren Berechnung mit vielfachen Schwierigkeiten verknüpft ist, legen wir, wiewohl schon die ungefähre Angabe derselben uns hinreichend über die Erfüllung derselben beruhigt, das stärkste Gewicht, da vielmehr die spezielle Schilderung der messianischen Zeit und des Erlösers einen überraschenden, wahrhaft imponirenden Anblick gewährt. Es muß hier von der größten Wichtigkeit für den, der die Offenbarungen des Herrn mit gläubigem Herzen annimmt, seyn und bleiben, daß keine der nicht-messianischen Auslegungen unsrer Stelle die schärfere Probe der grammatischen und historischen Kritik aushält, und wenn daher die genauere Nachweisbarkeit der Zahlangaben auch für uns mit großen Schwierigkeiten verknüpft ist, die jedoch bei jeder den Kern und Stern der Weissagung verkennenden Auslegung in einem ungleich größeren Maße sich aufthürmen, so genügt uns die mit der entschiedensten Sicherheit auszusprechende Behauptung, daß die Weissagung ihrem ganzen Charakter, Inhalte und Zusammenhange nach in keinem andern, als in dem, der auch dieses Wort seinem Diener offenbarte, ihre Erfüllung finden kann. „Mag hier einzelnes dunkel bleiben und weniger passend erscheinen; — — uns wird es bei weitem überwogen durch jene großen und klaren Züge, und wir behaupten kühn, die Verkennung von diesen werde allein möglich bei dem Zweifel an der Echtheit der Weissagung; daher es bei der unerschütterten Ueberzeugung

Digitized by Google

von dieser sehr folgerichtig ist, die Weissagung als wahrhaft erfüllt in Jesus Christus zu betrachten [1])."

Die vielfachen Deutungen des Abschnittes und die Bedeutsamkeit, die ihm von jeher beigelegt worden, machten eine eigene Darstellung der Hauptansichten über denselben nöthig, weßhalb wir der Erklärung desselben, in welcher wir nur, so viel es möglich war, die eigene Auslegung darzulegen und zu vertheidigen gesucht haben, einen eigenen Conspektus der Geschichte der Auslegung, so wie eine kurze Kritik der verschiedenen Meinungen beifügen werden.

V. 20. Das Gemüth des Propheten richtete sich jetzt besonders auf die Wiederherstellung des Tempels; tief bekümmert wegen dieses wichtigsten Theiles der Theokratie, mit dem letztere selbst fallen oder stehen mußte, betet er zu Gott „wegen des heiligen Berges." — חטאתי וגו', collektivisch, oder Sünde gleich Schuld. Hieron., ergriffen von der so lautere Heiligkeit athmenden Gesinnung des Propheten, und nicht ganz frei von pelagianischer Tendenz, läßt sich hier also aus: Non populi tantum peccata, sed et sua replicat, quia unus e populo est, sive humiliter quum peccatum ipse non fecerit, se jungit populo peccatori, ut ex humilitate veniam consequatur. Anders und besonnener urtheilt ein Augustin (de eccles. dogm., c. 35.).

V. 21. So war unter Fasten und eifrigem Gebet die Zeit, wo das Abendopfer im Tempel dargebracht wurde, herbeigekommen, die neunte Stunde des Tages, um drei Uhr Nachmittags nach unsrer Zeitrechnung. Das mit dem Gedanken an den Tempel eifrig beschäftigte Gemüth Dan.'s konnte bei dem Gedanken an diese Zeit nicht ohne tiefe innere Erschütterung bleiben. Wie auch, als der Tempel noch stand, mit jenen Opfern Gebete verbunden zu werden pflegten (s. 1 Chr. 30, 29.), so daß die täglichen Opfer den täglichen Gebeten (s. z. 6, 11.) entsprachen — einen Zusammenhang, den die Rabbinen treffend

---

1) Worte von Sack, in dessen so viel Treffliches enthaltendem und von dem Geiste des lebendig machenden Glaubens durchdrungenem Buche: Christliche Apologetik (S. 292.) — einer jener freudigen Erscheinungen, die an die bessere alte Zeit erinnern, mitten in dem jetzigen wild aufgeregten Chaos des theologischen Meinens und Strebens.

Digitized by Google

auseinandersetzen [1]) — so wird auch hier das Gebet des Propheten um so eifriger, wie es die vielfache und mannigfaltige Wiederholung des Gedankens (ad tanto certius liquidiusque exprimendum orationis robur. Geier) andeutet. Wie nach der Zerstörung des zweiten Tempels die Juden an die Stelle der Opfer nur noch die Gebete setzten (s. Maimonides, Tephillah ubircath haccohanim, c. 1. Fabricius, cod. pseudepigr. V. T., p. 403. 434. 438.), so auch im ähnlichen Falle der bekümmerte Seher. Eine besondere Heiligkeit legte man von jeher dem am Abend darzubringenden Opfer und Gebete bei. Um diese Zeit war es, als Elias, die Baalspriester zu beschämen, auf dem Berge Carmel des Herrn Hülfe anrief und Gewährung fand (1 Könn. 18, 36 ff.), — ein Wunder, zur Zeit des Speisopfers am Morgen verrichtet aber auch Elisa (2 Könn. 3, 20.) — um dieselbe Zeit trägt der trauernde Esra sein Gebet dem Herrn vor; der Psalmist nennt es als ganz besonders heilig: „Mein Gebet gelte wie Rauchwerk vor dir, das Aufheben meiner Hände, wie ein Abendopfer." (141, 2.) [2]), es ist die κατ' ἐξοχήν so genannte ὥρα τῆς προσευχῆς (AG. 3, 1., vgl. 10, 3. 30. Judith. 9, 1.). Ganz besonders ähnlich mit unserm Falle ist Ezech. 33, 22 ff., wo um dieselbe Zeit die Hand des Herrn über den Propheten kommt, seinen Mund öffnet, daß er nicht mehr stumm sey, und ihn weissagen läßt über Israel.

So war die Stimmung des Propheten durch Zeit und Umstände eine traurige geworden, der Antheil, den seine ganze Seele an den Ereignissen mit seinem geliebten Volke nahm, war in die höchste Bekümmerniß und Erschütterung übergegangen, er be-

---

1) Vgl. z. B. Abarbanel, zu 3 Mos. 16.: עניין תמידין הפלה ליי שיזכור רחמיו לישראל בבקר ובערב ויברך דגנם תירושם ויצהרם שעל זה המורה המנחה והנסך שהיו מקריבים עמהם. „Die täglichen Opfer beziehen sich auf das Gebet zu Jehova, daß er gedenke erbarmungsvoll Israels am Morgen und am Abend; und segne ihr Getreide, ihren Most und ihr Oel. Dies lehrt das Speisopfer und die Spendung, womit es dargebracht zu werden pflegt." Vergl. auch Ps. 50, 14. 15.

2) Die falsche Erklärung De Wettes bei dieser Stelle (Comm. z. d. Pss., S. 561. 3te Ausg.) wird durch die von uns beigebrachten Parallelen offenbar als solche erwiesen.

Digitized by Google

durfte einer höheren Stärkung, um nicht unter der ihn, den schwachen Sterblichen, fast erdrückenden Last zu erliegen. Sie wurde ihm. Auf göttlichen Befehl (V. 23.) erscheint ihm der Engel Gabriel (האיש, der Mann, von seiner Erscheinung genannt — „er glich einem Manne," גבר, 8, 16.; vgl. Richt. 13, 18. Sach. 1, 8., zu welcher letzteren Stelle Hieronym.: non viri sunt angeli, sed in specie videntur angelorum.), den er schon früher (בתחלה, jam antea, vgl. 1 Mos. 13, 3. 43, 20.; nämlich im dritten Jahre Belsazars, s. Cap. 8, 15 bis 18.) im Gesichte gesehen, und rühret ihn an (נגע אלי), welche letztere Bezeichnung den Umständen und nach der genauen Parallelstelle 10, 10. 16. gemäß (s. d. Anmk. das., vergl. auch 1 Mos. 32, 32. 1 Könn. 19, 5. 7.) nur auf die wohlthätig auf die Seele des Propheten einwirkende Kraft des Engels sich beziehen läßt. (Ganz unrichtig haben nach dem Vorgange der LXX.: προςήγγισέ μοι und des Syrers: ܣܪܝܒܝܢ ܠܘܬܝ, viele Ausll., Berth., Jahn u. a. hiebei nur an ein bloßes Hinzutreten des Engels zu dem Propheten gedacht, welches ein ganz matter, nichts sagender Zusatz seyn würde.) Aus dem Zustande des Propheten sind auch die schwierigen Worte: מועף ביעף, wodurch die Art und Weise des Kommens Gabriels bezeichnet wird, richtig zu erklären. Die Traurigkeit desselben, seine Angst, machte ein schnelles Einschreiten der göttlichen Hülfe nothwendig. In großer Hast kommt daher der Engel zu ihm. מועף und יעף, dessen Grundbedeutung im arabisch. وَغَفَ, celeriter incessit, cucurrit, enthalten ist, und so noch in dem Substantiv תועפות (s. Michaelis, supplem., p. 1129., und Gesenius u. d. W.) und dem sogleich folgenden יעף vorkommt, in dem hebräischen Verbum aber nur noch die Bedeutung der Folge der Eile, also der Ermüdung, Abspannung, die durch Laufen entsteht (Jerem. 2, 40.), dann von jeder Art Ermattung behalten hat. Das Hophal ist äußerst passend gewählt, so fern es nicht der eigene Wille des Engels, sondern die Lage Daniels nöthig machte, daß er eilte, also getrieben zur Eile. Gewöhnlich ergänzt man dabei: durch den göttlichen Befehl; da aber von diesem noch nicht die Rede gewesen ist, geben wir jener Auffassung den Vorzug. Der Zusatz ביעף (יַעַף,

Digitized by Google

nach einer seltenen Nominalbildung geformt, s. Ewald, S. 229.) ist verstärkend, die Art der Anknüpfung mit בְּ gehört dem späteren Sprachgebrauche an, vergl. Ezech. 7, 14.: תָּקְעוּ בַּחֲצוֹצְרָה, posaunet laut (wo das ungewöhnliche der Verbindung viele Ausleger zu der unnatürlichen Annahme verleitete, die Stadt Thekoa zu verstehen), wofür sonst der accusativus objecti (z. B. 1 Mos. 27, 33.), oder noch gewöhnlicher der infinitivus absolutus zu stehen pflegt. So ist es endlich der Natur des höheren Wesens, wie der Engel, angemessen, mit Schnelligkeit sich zu bewegen, in Eile die Befehle Gottes zu vollbringen — eine Idee, die auch dem heidnischen Alterthume nicht fremd ist. Athene will den geliebten Griechen zu Hülfe kommen, und

> βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων ἄξασα,
> οἷον δ' ἀέρια ἧκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω,
> ἢ ναύτῃσι τέρας, ἢ στρατῷ εὐρεῖ λαῶν
> λαμπρόν, τοῦ δὲ τ' ἀπὸ σπινθῆρες ἔενται.
> τῷ εἰκυῖ' ἧξεν ἐπὶ χθόνα Παλλὰς Ἀθήνη.

Il., IV, 74 ff., vgl. Odyss., V, 51. Eurip., Hippol., 563. — Der Begriff der Ermüdung, den einige hier festhalten (z. B. auch Gesenius, Comm. z. Jes., I, S. 258.: „ermüdet vom schnellen Lauf"), ist schon an sich hier höchst unpassend, und wird auch dadurch, daß einem und demselben Worte in dieser Verbindung zwei verschiedene Bedeutungen aufgebürdet werden, zurückgewiesen. Genauere Berücksichtigung verdient die Erklärung, welche hier schon von den griechischen Ueberss., LXX.: πετόμενος, dem Syrer: ܦܪܝܚ ܘܡܛܝܣ, Vers. Ven.: ἑπτάμενος ἐν τῷ ἵππασθαι, Vulg.: cito volans, dem Araber und dem Syr. Ambros. angenommen, und dann von den KVV. Hieronymus, Theodoret und Chrysostomus zu deren Vorstellung von der Beflügelung der Engel (s. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol., S. 289.) benutzt, eben so auch von den Rabbinen ihren Ansichten gemäß [1]) gefaßt wurde (s. z. B. Jos. Jachiades: מוֹעֵף בְּיָעֵף הוּא לְשׁוֹן עוֹפְפוּת, מ' ב' steht in der Bedeutung des Fliegens). Allein dagegen spricht

1) Vgl. z. B. Avoth., c. 36.: Tria sunt daemonibus communia cum angelis, quod alati sunt, quod praesciant futura et quod ab uno mundi extremo ad alterum celerrime se transferant.

Digitized by Google

a) der Sprachgebrauch; denn יָעַף kann nicht von עוּף abgeleitet werden, und doch müssen beide Wörter von einem und demselben Stamme sich ableiten, wenn nicht das Wesen und die Kraft dieser ganzen Verbindung zerstört werden soll. Eben so wenig ist aber auch bei מֻדָּע die Ableitung von עוּף passend, da man gar nicht einsieht, warum es denn hier heißt: er wurde fliegend gemacht. b) Es ist überhaupt nicht zu erweisen, daß die Engel im A. T. an irgend einer Stelle beflügelt erscheinen. Die einzige Stelle in der ganzen Bibel, auf welche man sich dafür berufen kann, Offenb. Joh. 14, 6., ist nur scheinbar; das ἄγγελος πετόμενος nur kühner Ausdruck für: sich schnell bewegender Engel, wie aus Vergleichung der Parallelstellen 8, 13. 19, 17. deutlich erhellt. Eben so wenig darf man sich auf die Cherubim und Seraphim berufen, deren symbolischer Charakter (himmlische Wundergestalten) mit Recht immer allgemeiner anerkannt wird (s. Baumgarten-Crusius a. a. O., S. 287.) [1]). — Es bleibt noch übrig, die von einigen Ausll. (Doederlein, Anmk. z. Grotius, Dathe und zuletzt Baumgarten-Crusius, S. 289.) vorgebrachte Meinung, die Worte durch ermattet zu übersetzen, aber auf das vorhergehende Faktum, 8, 18., also auf Daniel zu beziehen, (also mit רְאִיתִי verbunden) zu beleuchten. Quam notionem non sine vi huic

1) Wird dies von den Cherubim zugestanden, so muß dasselbe auch von den Seraphim gelten; denn richtig sagt der Talmud: quicquid vidit Ezechiel, vidit Jesaias. Für die symbolische Bedeutung letzterer möchte wohl am meisten beweisend seyn folgendes: 1) Die sechs Flügel, die ein jeder trägt — analog den geflügelten Cherubs. 2) Der symbolische Name, der merkwürdig genug in der folgenden Beschreibung selbst angedeutet ist. שָׂרַף bedeutet brennen, verbrennen — ein Name, der offenbar Bezug hat auf das Faktum der Entsündigung durch Feuer, Jes. 6, 6. 7. — schon die Rabbinen: Engel des Feuers. — Der Name שָׂרָף für Schlange (so genannt, weil durch ihren Biß eine Ausbrennung der Wunden nöthig gemacht wurde), ebenfalls geflügelt (Ges., z. Jes., I, S. 496 ff.), gab aber zugleich den Begriff der Heiligung, Reinigung (hier der geistigen) an die Hand, und daß den Hebräern darin die Schlange treffend Symbol seyn konnte, beweiset wohl gewiß 4 Mos. 21., so wie der übereinstimmende Glaube des ganzen heidnischen Alterthums (s. außer dem bei Ges. z. Jes. 6, 2. beigebrachten, was sich in Böttigers Ideen zur Kunst-Mythol. findet). Der Verf. behält sich diesen interessanten Gegenstand für eine spätere ausführlichere Untersuchung noch vor.

Digitized by Google

loco obtrudunt — sagt Jahn darüber mit Recht. Denn es ist unerträglich hart, wegen der beiden Participia מגיע und נגע bei beiden ein verschiedenes Subjekt anzunehmen, zu geschweigen, daß die Auslassung des Pronomens אני in diesem Falle vor מגיע sich schwerlich grammatisch rechtfertigen ließe.

V. 22. ויבן. Nachdem der Prophet himmlische Stärkung empfangen hatte, und so geschickter gemacht war, den göttlichen Ausspruch zu vernehmen, erfüllt der Engel den Zweck seiner Sendung, den er selbst gleich darauf ausspricht: „ich bin ausgegangen dich Einsicht zu lehren" (d. h. dir genaue Kunde, sorgfältige Auskunft zu geben, die dir dann zugleich den höchsten Trost in deinem leidenden Zustande gewähren wird). ויבן, er belehrte ihn — in Bezug auf V. 2.: אני דניאל בינותי. Dan. forschte in der Weissagung, in den göttlichen Aussprüchen, ohne die Rathschlüsse Gottes in Bezug auf Israel fassen zu können, — im Gegensatze dazu heißt es nun hier, daß der Engel erst diese Einsicht, d. h. jene Einsicht, die nicht zufrieden ist, die Buchstaben und Worte zusammen zu lesen, sondern das lebendige Erfassen der göttlichen Wahrheiten in ihrer großartigen Ganzheit mitgetheilt habe. Ohne höhere Erleuchtung durch denselben Geist, der einst den Jeremias erleuchtet hatte, wäre Dan. geblieben, was er war, rath- und hülflos. Das treffende des Ausdrucks ויבן in diesem Zusammenhange springt somit in die Augen (richtig übersetzen Theod.: *καὶ ἐσυνέτισε με*, Vulg.: et edocuit me), und nur das Uebersehen des ganzen Fortganges der Begebenheit und ihrer Umstände konnte hier solche Mißgriffe erzeugen, wie schon die LXX. sich erlauben, indem sie übersetzen: *καὶ προσῆλθε μοι* (über welche Lesart Segaar bemerkt: cum in manu exaratis codicibus non soleat scribi nun finale, a verisimilitudinis lege haudquaquam abhorret, interpretem hic legisse ויבוא, pro quo et in nostro cod. legimus ויבו, א per apocopen ablato 1 Regg. 12, 12.), der Syrer: ܘܐܬܐ, die Vers. Ven.: *ξυνῆκε δέ*, welcher Emendation auch Berth. seinen Beifall schenkt, während Houbigant ויכן, er stand, vorschlägt. — יצאתי, ich bin ausgegangen auf göttlichen Befehl, als Diener des Herrn.

V. 23. Der Grund der Sendung: es war ein göttlicher Beschluß, ein Befehl dazu an mich ergangen (יצא דבר, von kö-

Digitized by Google

königlichen Mandaten, Esth. 7, 8.; und richterlichen Sentenzen, die promulgirt werden, Ps. 17, 2. 109, 7. — דבר *κατ' ἐξοχήν* von göttlichen Aussprüchen, Hiob 4, 12. Jes. 2, 1., doch nicht Orakel, so daß es auf die folgende Weissagung geht, wie Berth., Jahn u. a. meinen, nicht passend zu dem vorhergehenden, und das Bild störend — es ist der bloße Befehl zu gehen und zu trösten den Dan. — worin denn allerdings die folgende Offenbarung dem Sinne nach mit enthalten ist), und zwar schon gleich beim Anfange deines Gebetes, welches Gott wohlgefällig annahm, denn Daniel war geliebt von ihm (חמודות אתה stärker noch als איש חמודות (10, 11. 19.), als abstractum p. concr., s. z. 8, 8. und Ewald, Gr., S. 625. Anmk. Vgl. auch dazu den trefflichen Ausspruch der Rabbinen bei Schöttgen, hor. hebr., I, p. 1099.), und Gott erhört sein Gebet. Man vergleiche die spätere Lehre der Apokryphen über die Engel, welche *προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων*, Tob. 12, 15. und die ganze St. das., und der starke Contrast mit unsrer Darstellung wird dem unbefangenen Beurtheiler nicht entgehen können. Sodann eine Ermahnung zur Achtsamkeit auf das Wort (das ihm vom Engel, דבר), wie auf die ganze Erscheinung (des Engels, מראה, so fern ihm auch diese an sich schon von großem Troste seyn mußte). Trefflich Theodoret: *αἰνιγματώδως ταῦτα λεχθήσεται, καὶ δεῖ σοι κατανοήσεως ἀκριβοῦς εἰς τὸ νοῆσαι ταῦτα.*

V. 24. In der hebräischen Zeitrechnung spielte nicht bloß im allgemeinen, wie bei fast allen alten Völkern, die Zahl sieben eine bedeutende Rolle, sondern sie hatte auch noch eine eigenthümliche religiöse und theokratische Bedeutsamkeit erlangt, wie es bei keinem andern Volke der Fall war. Die sieben Schöpfungstage, der siebente Ruhetag, der Sabbath, das Sabbath- oder Erlaßjahr, das Jubeljahr sind lauter göttliche Einrichtungen, die auf jener Zahleneintheilung beruhen; sieben Tage dauerte das Laubhüttenfest, sieben Wochen verflossen vom Paschah- bis zum Erntefeste (5 Mos. 16, 9., vgl. V. 8.), sieben Tage feierte man nach uralter Sitte das Hochzeitfest (1 Mos. 29, 27. Richt. 14, 12. Tob. 11, 20.) u. s. w. Für den, der einen göttlichen Ursprung, nicht ein zufälliges Entstehen jenes Verhältnisses anerkennt, und dem die Nothwendigkeit, dem Be-

Digitized by Google

dürfnisse des schwachen Menschen durch äußere imponirende Erscheinungen, selbst durch ein Anschließen an die geheiligten Zeitbestimmungen zu Hülfe zu kommen, und die hierin unverkennbare göttliche Barmherzigkeit und Herablassung nicht entgeht, der wird es daher eben so wenig bedeutungslos finden, wenn sieben Jahrsiebende das geweissagte Unglück der Knechtschaft Israels, das Vorbild des dereinstigen größeren Elendes währte, und wenn ihm durch sorgfältige chronologische Combination der innige Zusammenhang der Erscheinung des Erlösers, sein Tod und andere Momente seines göttlichen Daseyns auf Erden mit jenen uralten theokratischen Einrichtungen, den Jubeljahren insbesondre, nachgewiesen wird. (Man vergleiche unter anderen das geistreiche Buch von Schubert, Symbolik des Traumes, S. 48 ff. 2te Ausg.) [1])

Auf diesem theokratischen Grunde ruhet denn auch die gegenwärtige Weissagung. שָׁבוּעַ (vgl. Ewald, Gr., S. 498.), eine Zahl von sieben, in ganz unbestimmtem Sinne, im bürgerlichen Leben gemeinhin die gewöhnlich in der Zeitrechnung vorkommende Siebenzahl, also sieben Tage eine Woche. Hier in der prophetischen Rede ist der Ausdruck mit Absicht unbestimmt, analog der sonst bei Daniel gebrauchten Zeit, und es irren diejenigen Ausleger, die das Wort geradezu durch Jahrwoche übersetzen. Indeß ist es leicht aus dem Zusammenhange diesen Sinn zu entnehmen, wie es der Prophet selbst thun mußte. Dafür spricht nämlich 1) die Stelle Dan. 10, 2. 3. der Zusatz יָמִים zu שָׁבוּעִים. Will man nämlich diesen nicht ganz unpassend mit Gesenius (Lehrg., S. 667.) durch Zeit im allgemeinen erklären (wobei die doppelte Angabe dieses Zusatzes schwer zu erklären seyn möchte), sondern wenn man einsieht, wie schon der ungewöhnlich formirte Plural שָׁבוּעִים statt des gewöhnlichen שָׁבוּת (s. unten) auf unsre St. zurückweiset, so ist klar, daß jener Zusatz einen Gegensatz bilden soll zu unsrer Zeitangabe, und daß der Prophet bemerklich machen will, daß

1) Das heidnische Resultat ist freilich, daß man die bemerklich gemachten Institute von einer blandiens inertia der Juden (Tacit., hist., V. 4.) ableitet, und unsre Neologen thäten — der Consequenz wegen — gut, ebenfalls dabei zu verharren.

Digitized by Google

dort (in der rein historischen Redeweise) nicht wie hier (in der prophetischen Ausdrucksweise) Jahr- sondern Tage- (oder gewöhnliche) Wochen zu verstehen seyen. 2) Die Rücksicht auf die St. V. 2. möchte wohl als besonders entscheidend hiefür angesehen werden. Wie nämlich unsre Weissagung genau an die des Jeremias anknüpft, und diese als ihr Substrat behandelt, so ist es von selbst einleuchtend, daß, wie dort von Jahren, so auch hier von ihnen die Rede seyn muß, und der unbestimmte Ausdruck um so leichter gewählt werden konnte, weil der bestimmte vorausgieng. Wenn daher, wie C. 8., der unbestimmte Ausdruck Zeit dem Propheten durch eine ihm bekannte Zeitrechnung erklärt werden mußte, um jenen zu verstehen, so war dies im gegenwärtigen Falle nicht vonnöthen, da er selbst aus der Zeitangabe des Jeremias den ihm geläufigen Zeitausdruck suppliren konnte. Als gute Parallele kann man es daher betrachten, wenn Griechen und Römer den Ausdruck hebdomas (Aristotel., polit., VII, 16. Varro b. Gell. III, 10. Censorin., de die natali, c. 14.) von Jahren gebrauchen, wiewohl nicht als hinreichend erweisende, da hier, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, der Zusatz Jahre nicht fehlt. Völlig nichtssagend sind aber Jahns Einwendungen (S. 126 ff.) gegen jenen Gebrauch des שׁבוּע an unsrer Stelle, da sie sämmtlich aus Mangel an Einsicht in die absichtlich der bestimmten Zeitangabe sich entschlagende prophetische, in der Anschauung mitgetheilte Ausdrucksweise entstanden sind, daher das Verlangen, eine analoge Stelle des Wortes in der bürgerlichen Zählungsweise beizubringen, als in sich selbst ungereimt ganz wegfallen muß. Gerade das Feierliche der prophetischen Diction erhebt sich über das Vulgäre und Alltägliche, und konnte dies hier um so mehr, da eine Anschließung an die theokratische, im Gesetze gebrauchte Zählungsweise nach sieben Jahren (3 Mos. 25, 8 ff.) statt fand, wogegen es nichts sagen will, daß jenes Gesetz nicht vor und nach dem Exil in Anwendung gekommen sey, da, selbst die Richtigkeit jener Behauptung einmal zugestanden, es hier nur auf das Bestehen jenes göttlichen Gesetzes ankommt, nicht seine von Zeitumständen abhängige Beobachtung.

Bei der grammatischen Auffassung der Worte שָׁבֻעִים שִׁבְעִים

Digitized by Google

נְחֹתֵךְ ist zuvörderst der auffallende pluralis mascul. statt des sonst gewöhnlichen Feminin. zu berücksichtigen, welches Ewald (krit. Gr., S. 319., kl. Gr., S. 122.) richtig zu dem späteren ungenaueren Gebrauch, und der willkürlichen Verwechselung des Genus gerechnet und durch treffende Beispiele erwiesen hat, wozu hier noch die richtige Bemerkung Berth.'s kömmt, daß die Endung ים- hier des Gleichlautes wegen mit dem folgenden Worte gewählt sey; vergl. die Beispiele bei Gesenius z. Jes. 15, 4. 59, 13. Lehrg., S. 374. N. r) u. 858. (vergl. gegen Scholl, meine Bemerk. in Tholucks lit. Anz. 1830. N. 34. S. 268.). Die Cardinalzahl ist nachgestellt, wie es bei leblosen Gegenständen besonders zu geschehen pflegt, Ewald, S. 629. Das Verbum נְחֹתֵךְ steht als Singularis, nach dem Subjekt im Pluralis, als insolent, aber doch nicht ohne Analogie bei späteren ungenaueren Schriftstellern, s. Ewald, S. 644., und hier sehr leicht daraus erklärbar, da die Zahlen hier als Summe, als ein Ganzes collektivisch aufgefaßt sind. Es ist daher ganz unrichtig, wenn Bertholdt נְחֹתֵךְ als Participium punktiren will (J. D. Michaelis ändert gar נַחֲתֹךְ, descendunt ad te, nach dem arab. نزل, von göttlichen Offenbarungen); das Participium hat hier, wo ein reines Faktum aufgeführt wird, überhaupt keinen Sinn. Als viel künstlicher, und durch Uebersehen der vielen Parallelen für jenen Gebrauch (s. Ewald a. a. O.) entstanden, muß Hitzigs Bemerkung [1]) angesehen werden, der hier eine Construktion des Passivums mit dem Akkusativ findet (besonnener war doch C. B. Michaelis Bemerkung: quae anomalia originem forte debet impersonali passivae conjugationis acceptioni), wodurch das ganze nur auf künstliche Weise verrenkt wird, und der Nachdruck, der hier auf der Zahlangabe ruhet, ganz unstatthaft geschwächt wird. Schwierig ist die Be-

1) In einer unten noch mehrmals zu berührenden mit großer Anmaßung auftretenden und namentlich die Schollsche Schrift auf ganz unverdiente Weise mißhandelnden Beurtheilung, in den Stud. und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1832, I, S. 145. — Schon früher hatte übrigens diese Bemerkung Olshausen (Emendationen z. A. T., S. 26.) gemacht, wo dieser Gelehrte auf eine zwar scharfsinnige, aber nicht von Spitzfindigkeit freie Weise die Passivconstruktion erläutert.

Digitized by Google

deutung des Verbums חתך. Wir übergehen füglich den Syrer, der hier in seiner Uebersetzung ܢܬܠܝܟܘܢ nur ein quid pro quo setzte, und setzen als die Hauptabweichungen die, welche sich schon in den alten Ueberss. der LXX. und des Theodot., welche συνετμήθησαν (nach Theodorets Erklärung gleich ἐδοκιμάσθησαν, ἐκρίθησαν, wofür der Araber قطعت, der Syr. Ambros.: ܐܬܬܕܝܢ setzt) und der Vers. Ven.: τέτμηνται, im Gegensatz zur Vulg.: abbreviatae sunt, herausstellen. Denn wenn wir gleich die ganz absurde Deutung des letzteren Uebersetzers, daß damit die Zählung nach Mondjahren, nicht nach Sonnenjahren (wie sich diese Meinung schon beim Jul. Africanus — s. Hieronymus z. d. St. —, Theodoret u. a. findet) angedeutet werde, füglich der Vergessenheit übergeben können, so fragt sich doch, ob חתך in der Bedeutung beschleunigen oder beschließen, worin sich hier die Ausll. theilen, zu fassen sey. Es ergiebt sich nun aber bei genauerer Betrachtung, daß beide Bedeutungen keineswegs im Widerspruche zu einander stehen, und sich gegenseitig ausschließen. Es ist bekannt, daß alle Wörter, die ein Schneiden, Abschneiden bezeichnen (קטע, גזר, חרץ, قطع, حزم, فرض, ܟܣܦ u. a.) übergetragen werden auf höhere, obrigkeitliche, königliche und göttliche Beschlüsse und Entscheidungen (s. Gesen., thes., p. 278. Hartmann, ling. Einl., S. 208.), aber es erhellt auch, daß in diesem übergetragenen Begriffe zweierlei Grundbedeutungen festgehalten sind, nämlich die der Beschleunigung, der Eile — sowohl in dem Fassen als dem Vollziehen des Urtheils; man denke an die orientalische Justiz! — und die der Festigkeit, Unabänderlichkeit eines solchen Befehls. Auch im griech. συντέμνειν vereinigen sich beide Bedeutungen; s. Tholuck z. Br. a. d. Röm., S. 411.; vgl. noch das latein. damnare abrupte, Ammian. Marc., XV, 2. Auf beide Grundbedeutungen des Begriffes beschließen, bestimmen, den hier festzuhalten das folgende עַל־עַמְּךָ durchaus erfordert, scheint nur unsre Stelle Rücksicht zu nehmen. Die erstere nun auch hier festzuhalten, bestimmt uns noch besonders folgendes: 1) Auch im Arab. hat خَتَكَ die Bedeutung abkürzen, mit abgekürz-

Digitized by Google

ten Schritten gehen, eilen, gleich فحص, s. Castelli, S. 1447. Golius, S. 2796. 2) Im folgenden (V. 26.) correspondirt mit חתך offenbar der Ausdruck חרץ, in dem ebenfalls jener Begriff festzuhalten ist (s. d. Anmk. das.). — So entsteht nun hier ein trefflicher Sinn. Daniel war bekümmert wegen des Schicksals seines Volkes; siebzig Jahre sollten verstreichen bis zum Aufhören dieses Leidens, die Zeit dünkte dem Propheten lang, er wußte nicht, was nach Beendigung derselben aus dem gesunkenen und entarteten Geschlechte werden würde — anders war es in Gottes Augen; als kurzer Zeitraum einer fest beschlossenen Zeit steht vor ihm, dem allwissenden, nicht bloß jener Zeitraum des Exils, nein! auch die ganze Zeit der Drangsal nach demselben, bis zu dem Momente, da die Stunde der Erlösung für Israel schlug. Dazu paßt nun trefflich die folgende Aufzählung einer Menge von Ereignissen, die sich in diesem kurzen Abschnitte zusammendrängen werden.

„Ueber dein Volk und deine heilige Stadt" — steht besonders auf V. 16 — 19., die Fürbitte Daniels für Volk und Stadt, zurück. Beides soll erlöset werden, aber vollständig erst nach siebzig Jahrwochen. Die heilige Stadt emphatisch, „weil sie eine solche ist, weil sie diesen Titel führt;" s. Gesen., z. Jes., Th. II, S. 117. Die Suffixa zur Bezeichnung der Vaterstadt, des Volkes, dem Dan. angehört (s. Ges., z. Jes., I, S. 336.); absurd ist daher die Meinung der KVV. (Hieronym., Theodoret, Chrysost.), daß hierin ein Zeichen des göttlichen Zornes (nicht mein, sondern dein Volk) enthalten sey, wie selbst noch Vitringa (obss. sacr., II, p. 237.) annimmt.

לְכַלֹּא הַפֶּשַׁע. Das ל bezeichnet den Zustand mit Festhaltung des Endterminus desselben bis auf (während und bis zusammen einschließend, Jes. 7, 15.: לדעתו, bis auf (die Zeit seines) Wissens). Auch kann man es τελικῶς nehmen: für die Vollendung u. s. w. Der Sinn bleibt derselbe. Es fragt sich, was פשע על־א bedeute. Hiezu müssen wir die Worte in ihrem Zusammenhange berücksichtigen, und es ist klar, daß die drei Glieder, die hier sämmtlich die Sündenvergebung bezeichnen:

Digitized by Google

לכלא הפשע
לחתם חטאות
לכפר עון

theils mit Rücksicht auf die gesteigerten Ausdrücke in dem Sündenbekenntnisse (9, 6.), theils auf die nachfolgenden Glieder, die die positive Seite, die Ertheilung der Gerechtigkeit, bezeichnen:

להביא צדק עלמים
לחתם חזון ונביא
למשח קדש קדשים

gewählt sind. Nur aus der genauen Berücksichtigung dieses Parallelismus kann die Stelle richtig verstanden werden, während es sich leicht zeigen läßt, daß fast sämmtliche falsche Deutungen aus Vernachlässigung desselben hervorgegangen sind. כלא bedeutet verschließen, z. B. בַּכְלוּא, eingeschlossen im Gefängnisse, Jerem. 32, 2. Von der Sünde stehen die Ausdrücke einschließen, einbinden in doppeltem Sinne: entweder für aufbehalten, aufbewahren, um sie dereinst zu bestrafen, so Hos. 13, 12.: צְרוּר עֲוֹן אֶפְרַיִם, „Ephraims Schuld wird von Gott gerächt werden," oder für vergeben, aus dem Gesichte verlieren, wie aus dem Gebrauche der Wörter כִּסָּה und כִּפֶּר bekannt ist; vgl. auch Hiob 14, 7. und das. Umbreit, der die Stelle richtig erklärt. Daß hier nur an die letztere Bedeutung zu denken sey, ist aus dem parallelen Gliede klar, und paßt so nur zu den übrigen Gliedern. Zwar hat man gegen diese Erklärung eingewandt, daß das Verbum כלא in Piel nicht vorkomme; allein es ist leicht zu zeigen, daß der Begriff dieser Conjugation durchaus hier an der rechten Stelle sey. Denn es ist Bezug genommen auf die Menge der Sünden und der Sünder, welche sämmtlich Vergebung erlangen soll: Piel steht also in seiner gewöhnlichen iterativen Bedeutung. Dieser grammatische Umstand veranlaßte eine Menge Erklärer, den alten Verss., die sämmtlich hier an eine Ableitung des Verbums von כלא gleich כלה vollendet seyn denken (LXX.: τὰς ἀδικίας σπανίσαι, Theod.: συντελεσθῆναι (nach andern: συντελέσαι, der cod. Chis., Theodoret u. a. παλανωθῆναι, nach der Lesart לכבא), Aquila: συντελέσαι τὴν ἀθεσίαν, Syr.: ﻟﻤﺼﻠﺢ ﺳﻜﻮﻟﻰ, Vulg.: ut consummetur praevaricatio u. s. w.) —

Digitized by Google

wie denn auch neun und dreißig Handschriften bei Kennik. und De Rossi wirklich לכלה lesen, Folge zu leisten. Dies giebt allerdings auch einen guten Sinn: das Maß der Sünden voll machen, πληροῦν τὰς ἁμαρτίας ist bekannte biblische Redeweise. Allein der Zusammenhang spricht laut dagegen. Zwar könnte man noch mit einigen dem כלא die häufige tropische Bedeutung verhindern, coërcere, lassen; und übersetzen: um der Sünde zu wehren — allein es ist matter gesagt, und der Gegensatz wird verwischt: ewige Gerechtigkeit wird an die Stelle der eingebundenen (vergebenen und somit ganz weggethanen) Sünde gesetzt. Die Propheten der früheren Zeit hatten mehrfach geweissagt, daß nach dem Exil eine Sündenvergebung eintreten werde, daß Israels Missethaten wie eine Wolke verscheucht werden, und seine Sünden dem Gewölke gleichen sollten (vgl. Jes. 44, 22. 40, 2. Jerem. 50, 12. u. a.). Diese Verkündigung, die sich nur auf die dereinstige Erlösung durch den Messias beziehen konnte, der ebenfalls als nach dem Exil erscheinend verkündiget wurde, konnte einmal den Irrthum veranlassen, daß durch das Exil selbst, durch das Leiden der vor Gott contrahirten Schuld eine gewisse Genugthuung geschehen, die Sünde abgebüßt sey, also der Werkgerechtigkeit das Wort reden — wie man denn wirklich selbst den Propheten diese Ansicht durch die moderne pelagianische Auslegung aufgebürdet hat; s. Paulus, Comm. z. N. T., III, S. 413. Gesen., z. Jes., II, S. 37. — sodann aber auch bei verzagten und ängstlichen Gemüthern eine Bekümmerniß aus Sehnsucht nach der Erscheinung des Erlösers Israels, nach dem Eintreten der verheißenen Tage des Friedens und der Wonne erwecken, die ihr Seelenheil gefährden konnte. Aller dieser Verkehrtheit und Abirrung des menschlichen Dichtens und Trachtens wollte die göttliche Gnade zuvorkommen, ihr abhelfen, damit die bis dahin ertheilten Weissagungen, als göttliche erwiesen, erhaben daständen über jede menschliche Deutung und Verdrehung. Vollständige Sühnung der großen und vielfachen Sünden Israels — das ist der Grundgedanke dieses Verses — wird zur Zeit des Messias, des wahren Hohenpriesters, eintreten, die Erscheinung desselben aber erst nach dem Ablaufe der angegebenen Periode erfolgen. Aber eben, weil die Sünden des Volkes waren, wie der Sand am Meere, wie

Digitized by Google

denn Dan. selbst zuvor ihre ganze Furchtbarkeit bekannt hatte, bedurfte es einer vollständigen, durchaus vollendeten Sühnung derselben, im Gegensatze zu der, die bis dahin im Tempel Jerusalems statt gefunden hatte, dem Schattenbilde der zukünftigen Dinge; nicht also auf dem Tempel allein, den Dan. so sehnlichst wiederhergestellt wünschte, sollten seine und Israels Blicke verweilen; sie sollten ihre Augen weiter erheben zu dem dereinst erscheinenden, der da ist der wahrhaftige Tempel und Priester in demselben.

Es erhellt aus dem Bemerkten, daß die hier gebrauchten Ausdrücke für Sündenvergebung nicht als bloße Synonyma gefaßt werden dürfen; es ist durch sie die expiatio peccatorum nach allen ihren Seiten hin geschildert, und zwar nach einem κλίμαξ in stets gesteigerten Ausdrücken. Die Sünde soll zuerst eingebunden werden, man soll sie nicht mehr sehen (כלא הפשע), sodann soll sie versiegelt werden (bedeutende Geldsummen oder Kostbarkeiten hebt man im Oriente so auf, daß man sie in einem versiegelten Beutel aufbewahrt; s. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl., III, S. 335. — also hier: ganz und gar aufheben, wegnehmen aus dem Anblicke; vgl. die Redensart: die Sterne versiegeln für ihren Glanz, ihr Leuchten aufhören machen, Hiob 9, 7., daher: dem Wesen nach aufheben, die Kraft, die Wirksamkeit der Sünde vernichten); beides endlich ist zusammengefaßt in dem zugleich die Art und Weise der Wegschaffung der Sünde angebenden כפר עון, dem bekannten Worte von den Opfern, die an der Stelle des Schuldigen dargebracht werden, das leisten, was der darbringende eigentlich verwirkt hat (vgl. Rosenm., scholl. in pentat., II, p. 200 ff. ed. 3.). Also im eigentlichen Sinne sühnen (Theodot. trefflich ἐξιλάσασθαι).

Noch müssen wir bei den Worten וְלַחֲתֹם חזות die Randlesart לְהָתֵם (von תמם) berücksichtigen, so daß der Sinn wäre ein Ende zu machen der Missethat. So haben auch viele codd., und so übersf. die LXX., Aquila, Symmachus, der Syrer und die Vulg. Um diese Lesart zu vertheidigen, beruft man sich gewöhnlich (s. z. B. Bertholdt und auch noch zuletzt Hitzig) auf Dan. 8, 23., ohne zu bedenken, daß gerade aus dieser Stelle die offenbar leichtere Lesart, die noch dazu die

Digitized by Google

häufigere ist (vgl. Jes. 16, 4. Klagll. 4, 22. Ezech. 22, 15.), die Randlesart, entstanden ist, und daß die (falsche) Auffassung des vorangehenden כלא für כלה die Masorethen zu jener Correktion verleitete. Nothwendig ist hier aber das Ketibh beizubehalten, da das in dem entsprechenden Gliede stehende לחתם החזון dieses Wort, worin gerade die vis orationis enthalten ist, dringend erheischt. Matt ist die von einigen, wie Jahn, vorgeschlagene Erklärung des החתם durch beendigen nach dem arab. ختم, absolvit, ad finem perduxit, wodurch die Fortsetzung des in dem vorangehenden Gliede כלא הפשע enthaltenen Bildes nur gestört wird.

Statt der Sünde, die hinweggeschafft ist, soll nun Gerechtigkeit eintreten. Auch dieser Gedanke ist nach drei gesteigerten Gliedern genau correspondirend mit dem vorigen ausgedrückt. Der bemerkbar gemachte Gegensatz macht schon die Erklärung Bertholdts u. and. von עולמים צדק durch Glück der Vorzeit (d. i. Freiheit vom politischen oder religiösen Drucke) unstatthaft, zu geschweigen, daß צדק nie Glück bedeutet. Welch ein ungereimter Gedanke aber in diesem Zusammenhange, wenn z. B. ein J. D. Michaelis hier von einer gemeinten „Unschuld der vorigen bessern Zeiten, den guten Sitten, dem Gehorsam gegen das Gesetz" u. s. w. u. s. w. träumt, nachdem Daniel zuvor in seinem Gebete auch die Sünden der Väter, ihre vielfachen Uebertretungen des Gesetzes so nachdrücklich hervorgehoben hat, so daß er sagt, zu keiner Zeit sey das Gesetz wahrhaft beobachtet worden (s. z. V. 6.). Angelus hic fideles attollit, ut melius aliquid exspectent, quam experti fuerant patres ipsorum, ex quo Deus ipsos adoptaverat — sagt treffend Calvin. Flach ist auch Schulls Erklärung: morum candor, quem prophetae per Messiam sciebant adducendum. Wie jämmerlich stimmt dazu das Epitheton ewig! Ewige Gerechtigkeit heißt es von einer Gerechtigkeit, die durch nichts hinweggenommen, durch nichts getrübt werden kann, die nie aufhört, als solche sich zu erweisen. Im alten Bunde mußte jede Sünde durch neue Opfer wieder versühnt werden, gewisse Sünden mußten aufgespart bleiben für das Versöhnungsfest, und dieses ebenfalls eine jährliche Wieder-

Digitized by Google

holung erleiden. Der Messias sollte endlich ein für allemal Genüge leisten für alle Sünden; seine Gerechtigkeit, die durch ihn erworbene, sollte nicht mehr Unterbrechung erleiden, er hatte einmal sein Leben gelassen zur Bezahlung für viele und ewige Gerechtigkeit war aus seinen Wunden für alle, die ihm nachfolgen würden, zu schöpfen (vgl. Jes. 53.).

Das vorangehende entsprechende Glied: zu versiegeln die Sünden, erforderte hier eigentlich den Gegensatz: das Wesen der Gerechtigkeit ans Licht zu bringen. Allein da dieser Sinn schon in dem vorigen, ewige Gerechtigkeit zu bringen, hinlänglich enthalten ist, wird von dem Ausdrucke versiegeln Veranlassung genommen, dem Gedanken eine andre Wendung zu geben. Richtig daher Ammon (Christol., S. 171.): „die Sünde wird versiegelt, wenn sie vergessen, die Weissagung, wenn sie erfüllt ist." Das Versiegeln ist bei den Orientalen die Bestätigung eines Dokuments, die anstatt der Unterschrift gebrauchte Certifikation derselben (s. z. 6, 18.); daher häufiger Ausdruck für: bestätigen, bekräftigen, wie im N. T. häufig (vergl. Tholuck, z. Br. a. d. Röm., S. 140., 2te Ausg.). Die Gesichte und die Propheten besiegeln, ist demnach nichts anderes, als die Weissagungen der Propheten und so sie selbst, als wahrhaft von Gott gesandte und erleuchtete Männer bestätigen. Das Gesetz und alle Propheten bis auf Johannes hatte gezeugt von dem Messias (Matth. 11, 13.), alle hatten auf die Segnungen, die ewige Gerechtigkeit, die durch ihn den Völkern gebracht werden würde, hingewiesen: seine Erscheinung war das Siegel, das ihnen und ihren Aussprüchen ipso facto aufgeprägt wurde. (Es erhellt, wie unstatthaft es ist, den allgemein ausgesprochenen Gedanken mit einigen Auslegern bloß auf die im Anfang des Cap. namhaft gemachten Weissagungen des Jeremias, die hieher überhaupt nicht gehören, zu beziehen; in welchem Falle auch der Artikel nicht fehlen durfte, welchen Fehler Jahn vergeblich durch Annahme grammatischer Nachlässigkeit zu beseitigen sucht. Eben so wenig darf נביא für Ausspruch mit einigen, wie schon die Vulg. ihn durch et prophetia übersetzt, ungrammatisch aufgefaßt werden.) Man beachte, welch ein Trost in diesen Worten für das bekümmerte Herz Daniels liegen mußte: „erst wenn die Sündentilgung voll-

Digitized by Google

kommen begonnen hat, wenn die ewige Gerechtigkeit erschienen ist, sind der Propheten Weissagungen erfüllt. Du, der du bis dahin so bekümmert warst um die Erfüllung ihrer Aussprüche, blicke dorthin, wo die vollständige Erfüllung erst eintreten darf, und laß bis dahin deine Sorgen eingestellt seyn; es kann nicht eher alles erfüllt werden nach Gottes Rathschlusse, als wenn das Ende der einen Zeit eingetreten ist."

Nachdem im vorigen in den Worten כפר עון der Culminationspunkt des Gedankens der Sündenvertilgung enthalten war, veranlaßt die darin liegende Anspielung auf die Opferthiere den Verf., diesem Bilde auch in dem entsprechenden Gliede treu zu bleiben. Er nennt das Allerheiligste den eigentlichen Sitz der Gnadengegenwart Gottes, wo die vollkommenste Sühnung der Sünden im alten Bunde durch den Hohenpriester geschah (Hebr. 9, 7 ff.). Daniel wünschte nichts sehnlicher als die Wiederherstellung des irdischen Tempels (V. 15 — 19.). Diese Bitte wollte Gott erfüllen, aber in einem weit reicheren Maße; durch die Wiederherstellung jenes Heiligthums sollte der Prophet nicht vollkommen befriedigt seyn, er würde es auch nicht haben seyn können, bei dem Anblicke des großen Mangels an ihm in Vergleich zu dem wahren Tempel, der dereinst zu gründen war durch den Messias; auf diesen also sollte sich sein Blick hinlenken, auf ihn, in dem die wahre Sündenvergebung, um die er gebeten, statt finden würde. Im Exil hatte Ezechiel geweissagt von einem wunderbaren Tempel, analog zwar dem irdischen auf Zion, aber bei weitem an Glanz und Herrlichkeit ihn überstrahlend. Damit die zurückkehrenden Exulanten dies nicht etwa von dem von ihnen zu erbauenden Tempel verständen, mußte Haggai weissagen von dem Glanze eines andern Tempels, der größer seyn werde als der frühere (2, 9.), und Sacharjah von einem neuen Tempel, dessen Vorbild der alte war, von einem Hohenpriester in demselben, dessen Vorbild Josua war, in welchem die Sünde an einem Tage getilgt werden sollte (3, 9.). Aus diesen Stellen ist der Sinn der unsrigen hinreichend klar, und beide stehen in merkwürdiger Parallele zu einander. Dann — sagt der Engel zum Daniel — wird die vollständige Sühnung der Sünde eintreten (כפר עון), wenn das Allerheiligste neu eingeweiht ist (eigentlich:

Digitized by Google

gesalbt, wie es mit dem irdischen Tempel, der Stiftshütte, geschah; 2 Mos. 29, 7. 30, 22 ff. 3 Mos. 8, 10 ff., gleich הקדש ganz in derselben Verbindung mit קדש קדשים, 1 Chr. 23, 13.). Daß sich dieses nicht auf den irdischen zweiten Tempel des Serubabel beziehen kann, wie Jahn will, ist klar, da keine der vorher angegebenen Verheißungen in ihm nur irgendwie erfüllt wurden. Es leuchtet ein, daß dieser Tempel, in dem die ewige Gerechtigkeit wohnen, der die Erfüllung der prophetischen Weissagung enthalten sollte, entgegengesetzt wird dem irdischen, selbst dem vor-exilischen, während doch der nach-exilische nicht einmal jenen an äußerem Glanz erreichte. — Noch ist zu berücksichtigen die Meinung derer, die hier קדש קדשים durch sanctus sanctorum als concretum übersetzten: wie schon der Syrer übersetzt: ܠܡܫܝܚܐ ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܝܢ, „bis auf den Messias, den Allerheiligsten" (er las also auch: לִמְשִׁיחַ). So kommt aber jener Ausdruck nirgends im A. T. vor (die Stelle 1 Chr. 23, 13. gehört nicht dahin, denn passend wird auch hier קדש קדשים vom Allerheiligsten verstanden), s. auch dagegen schon die Bemerkung des Euseb., demonstr. Ev., VIII, 2., und dieser constante Gebrauch ist entscheidend dafür, das Abstractum hier anzuerkennen, aber der Ausdruck ist bildlich nach einer öfter vorkommenden Gewohnheit der biblischen Schriftsteller. So heißt es von Jehova: וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ, „er wird sein zu einem Heiligthum," in einer messianischen Stelle des Jesaias (8, 14., vgl. 1 Petr. 2, 7.), d. h. er wird die vollkommene Stelle, die das irdische Heiligthum jetzt nur schwach erfüllt, durch seine dereinstige irdische Erscheinung ausfüllen und im ausgedehntesten Sinne des Wortes ein „Heiligthum" heißen. Als das Volk unter die Heiden zerstreuet war und keinen irdischen Tempel mehr hatte, war Jehova selbst ihr „Heiligthum" nach Ezech. 11, 16. (vgl. auch Jerem. 50, 7.). Man vgl. die Stellen des N. T.'s, wo Christus τὸ ἅγιον heißt (Luc. 1, 35.) und wo er sich mit einem Tempel vergleicht (Joh. 2, 19.). Treffend erklärt daher schon unsre Stelle der R. Moseh, der Sohn Nachmanns: קדש קדשים הוא המשיח מקודש מבני דויד, „das Allerheiligste ist der Messias, der vor den Kindern Davids geheiligt wird" (s. R. Martini, pug. fid., p. 285., ed. Carpz., und Abarbanel: לפי שישראל בבלה נקראו קדשים וגו' לכן

Digitized by Google

נקרא המשיח שידוד קדיש מכל ישראל ק"ו ק", „weil Israel im Allgemeinen schon die Heiligen u. s. w. heißt, deßwegen heißt der Messias, weil er heiliger ist als ganz Israel, der (oder das) Allerheiligste.“). Als Anspielung auf unsre Stelle wird es gemeinhin und mit Recht angesehen, wenn der Erlöser ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, der Gottgeweihte, κατ' ἐξοχήν genannt wird, Joh. 6, 69. und das. Tholuck. Diese Auffassung erhält endlich noch ihre Bestätigung durch den Gebrauch des Wortes משח, salben, worin einerseits die Beziehung auf den Tempel, andererseits aber die Anspielung auf den Namen Messias, der V. 26. ausdrücklich genannt wird, nicht zu verkennen ist.

V. 25. Unbestimmt und unverständlich war die im vorigen Verse enthaltene Zeitangabe: über sie gerade sollte aber nach Gottes Willen der Prophet den wichtigsten Aufschluß erhalten. Hier daher die nähere Angabe. Dazu war eine ganz besondere Achtsamkeit von Seiten Daniels nöthig; der Engel ermahnt ihn dazu in den Worten: und so wisse denn und merke auf (Vulg. richtig: scito ergo et intellige).

Der terminus a quo, von welchem die geweissagten siebzig Jahrwochen ihren Anfang nehmen sollen, ist deutlich bezeichnet in den Worten ממצא דבר להשיב ולבנות ירושלים, der terminus ad quem in den: עד־משיח נגיד, und die in dieser Periode verfließende Zeit wird auf sieben Jahrwochen und zwei und sechzig Jahrwochen, also neun und sechzig Jahrwochen, gleich 483 Jahren bestimmt. Wir untersuchen zuerst den terminus a quo. Ueber den Ausdruck יצא דבר von einem Edikte s. z. V. 23. Welcher Befehl hier gemeint sey, ist deutlich angegeben in dem Zusatze: „Jerusalem wieder zu erbauen.“ Dieser Befehl kann, wenn man bei den Worten stehen bleibt, unmöglich auf etwas anderes gehen, als auf eine durch die persische Regierung ertheilte Erlaubniß, Jerusalem wieder zu erbauen. Es fragt sich nur, wann ein solches Edikt erlassen wurde. Wir finden in der Geschichte[1]) zuerst das Edikt des Cyrus (Esra 1.), allein in demselben steht kein Wort von der Aufbauung der Stadt, aus leicht begreiflichem Grunde, da Cyrus die Besorgniß mit Recht hegte,

1) Vgl. hiemit besonders Scholls Abhandl. S. 26 ff., der sich hier durch gründliche Behandlung auszeichnet.

Digitized by Google

daß durch eine aufgeführte wohl befestigte Stadt Empörungen unvermeidlich seyen, wozu das warnende Beispiel der Vorzeit hinreichend aufforderte. Eben so wenig geschah etwas für den Aufbau der Stadt unter den nachfolgenden Königen: ja unter Kambyses und Pseudo-Smerdes gerieth selbst der Tempelbau ins Stocken auf Betrieb der eifersüchtigen Samaritaner. Darius Hystaspis erneuerte deßhalb zwar das Edikt des Cyrus, und bewirkte so die Vollendung des Tempelbaues; aber auch in seinem Edikte (Esra 6.) findet sich keine Spur von einer Ertheilung der Erlaubniß, die Stadt selbst zu erbauen. Im siebenten Jahre des Artaxerxes Longimanus kehrte Esrâ mit einer Karawane von Exulanten nach Judäa zurück (im J. 460 v. Chr.) [1]). Der König erließ bei dieser Gelegenheit zwar auch ein Edikt (Esra 7.), aber nur zur Verschönerung des Tempels, und Betreibung der dazu gehörigen Angelegenheiten. Noch im zwanzigsten Jahre dieses Königs waren die Mauern Jerusalems zerstört, und ihre Thore vom Feuer verbrannt (Neh. 1, 3.); Nehemia trauerte um die noch fortwährend in Trümmern liegende Stadt, und erhielt endlich von Artaxerxes die Erlaubniß, Jerusalem zu befestigen und neu aufzubauen (Neh. 2.); ein Befehl, dem er mit aller möglichen Treue alsbald nachkam. Daß die Stadt theilweise angebauet und bewohnt war, erhellt zwar aus einzelnen Stellen des Esra (vergl. 4, 12. 6, 1. 7, 14. 9, 9. 10, 7.); aber — und dies muß uns hier Hauptsache seyn — noch war früher kein Edikt erlassen zum Aufbau derselben, und der elende Zustand Jerusalems erhellt deutlich auch aus andern Stellen desselben Buches (vgl. 2, 70. 3, 1.): Artaxerxes und Nehemia sind die eigentlichen Wiederhersteller Jerusalems; vgl. Sirach 49, 13.: *καὶ Νεεμίου ἐπὶ πολὺ τὸ μνημόσυνον ἐγείραντος ἡμῖν τείχη πεπτωκότα, καὶ στήσαντος πύλας καὶ μοχλούς, καὶ ἀνεγείραντος τὰ οἰκόπεδα αὐτῶν.*

Betrachten wir nunmehr den terminus ad quem: עד משיח

1) S. einstweilen darüber die im Ganzen richtige Bemerkung Bleeks, S. 200. Eine weitläufigere Vertheidigung des Faktums gegen Jahn, De Wette u. a. würde hier zu weit führen. Vgl. noch die äußerst gründliche Combination der Regierungszeit des Artaxerxes aus Profanschriftstellern bei Vitringa, obss. sacr., II, p. 243 ff.

Digitized by Google

נגיד. Hier ist zuerst eine grammatische Frage zu beantworten. Es ist nämlich in der neueren Zeit allgemein gangbare Uebersetzung dieser Worte geworden: gesalbter Fürst (מְשִׁיחַ als Adjektivum gefaßt). Vergl. z. B. Bertholdts Bemerkung: מ' נגיד, gesalbter Fürst, ist eine bloße Umschreibung von מֶלֶךְ." Was soll man sagen zu dieser Pseudo-Grammatik, was soll man sagen, wenn noch der neueste, auf seine philologische Auslegung so heftig pochende Hitzig dieselbe Uebersetzung als die richtige ausbietet?!! Es ist bekannt, daß das Adjektiv als bloßes Prädikat nie seinem Substantiv voranstehen darf; und die wenigen Fälle, wo רבים, viele, so gestellt ist (Ewald, S. 629.) erklären sich leicht durch eine constructio ad sensum, da viele hier ist so viel als Menge, wie besonders deutlich Ps. 89, 51. lehrt: כָּל־רַבִּים עַמִּים, alle die Menge (die ganze Menge), die Völker (Appositiion), wo das nachgestellte רבים nur einen matten Sinn geben würde, während nun in den Worten der doppelte Begriff, daß der Dichter von einer Menge (von vielen), und noch dazu von ganzen Völkern verhöhnt werde, marquirt ist. Eben so klar ist dies in der instruktiven Stelle Jerem 16, 16.: הִנְנִי שֹׁלֵחַ לְדַיָּגִים רַבִּים - וְדִיגוּם וְאַחֲרֵי כֵן אֶשְׁלַח לְרַבִּים צַיָּדִים וְצָדוּם וגו', wo doch die verschiedene Stellung des רביב die Grammatiker hätte auf den verschiedenen Gebrauch desselben aufmerksam machen sollen (wie auch noch Gesenius, Lehrg., S. 706., nur Synonyma hier anerkennt), da der Sinn des zweiten Gliedes ist: „und eine (noch größere) Menge will ich senden, und zwar Jäger (d. h. die noch grausamer mit Israel umgehen als die Fischer). (Daß übrigens eine Menge Stellen, auf die Berth. sich hier beruft, 1 Chr. 28, 5. Ps. 32, 4. Amos 5, 12., gar nicht hieher gehören, zeigt schon der erste Blick auf ihre Beschaffenheit.) Kann also hier erweislich משיח nicht Adjektiv seyn, so ist es als Substantiv zu fassen, und dies um so mehr, da es V. 26. so ohne Widerrede gebraucht ist, und daß es als solches auch anderweitig vorkommt, beweisen Ps. 2, 2. Habak. 3, 13. Das Wort steht also hier mit Emphase: ein Gesalbter, ein Fürst (d. h. welcher ein König ist). Man vergl. noch die äußerst analoge Stelle Jes. 53, 11.: יַצְדִּיק צַדִּיק עַבְדִּי, d. h. ein Gerechter (κατ' ἐξοχήν so genannt), der mein Knecht ist, — eine Stelle, deren streng gram-

Digitized by Google

grammatische Auffassung schon allein hinreichen würde, allen nicht messianischen Auslegungen dort den Garaus zu machen. Wir behaupten nun aber, daß an unsrer Stelle die Worte משיח נגיד sich nur auf den Messias beziehen können. Denn einmal heißt das hier so bezeichnete Subjekt (vgl. V. 26.) משיח κατ' ἐξοχήν, an keiner Stelle des A. T. wird aber dies Epitheton so von einem Könige gesagt, ja es war unmöglich dies zu sagen, denn daß ein König gesalbt werden mußte, versteht sich von selbst, wozu also dann das emphàtische Substantiv? 2) Es ist klar, daß sich der Ausdruck משיח auf das vorhergehende למשח קדש קדשים bezieht, und mit demselben in einem Wechselverhältnisse steht. Man läugne dies — immerhin, nur behaupte man dann auch nicht, nur eine Ahnung von der Satzverbindung zu haben, und vor allem: man erkläre uns dann auf anderweitige genügende Weise den nachdrücklich wiederholten Ausdruck, salben, Gesalbter, in drei auf einander folgenden Versen!' Muß aber V. 24. auf die messianische Zeit, wie wir erwiesen zu haben glauben, gehen, so muß auch dieser Vers sich darauf beziehen, und in der messianischen Zeit wird man doch keinen andern Gesalbten im eminenten Sinne des Wortes anerkennen können, als den Messias? Dazu kommt 3) der Zusatz נָגִיד, den man (s. z. B. Jahn) häufig nach dem arab. نَجَدَ, vicit, durch Sieger oder auch anderweitig, und noch schwächer erklärt hat. Alles gut! — wenn nur der constante hebr. Sprachgebrauch, nach welchem נָגִיד stets Fürst, princeps bedeutet (m. s. die lexx.), nicht da wäre, wenn nur V. 26. nicht נגיד selbst in dieser Bedeutung vorkäme! Dieser Vers giebt aber den Ausschlag für unsre Erklärung. Hier wird der משיח ausdrücklich unterschieden von einem bloßen נגיד, unterschieden sagen wir durch den Zusatz: הבא, den keine auch noch so künstliche Deutung mit dem משיח zu identificiren vermag. Wenn aber in unserm Verse die beiden Prädikate: Gesalbter und Fürst verbunden sich finden, so heißt es aller Auslegung spotten, wenn man nicht zugesteht, daß dieser Fürst von jenem bloßen נגיד ausdrücklich unterschieden werde. Worin soll aber dieser Unterschied liegen? Etwa darin, daß der eine der Juden, der andre der Heiden König war? Dies würde —

Digitized by Google

so scheint es uns — der gerathenste Ausweg seyn: man könnte zum Ueberflusse noch darin etwas vom „jüdischen Nationalstolz" finden! Aber wer war Israels König in der messianischen Zeit anders, als der Messias? Wir wollen es deutlicher sagen: es ist der Unterschied zwischen himmlischer und irdischer Fürst, der hier hervortritt; Jehovas Gesalbter und ein von Menschenhänden geweihter Fürst. 4) Das Wort salben, d. h. weihen, ist schon in den ältern (erweislich) messianischen Stellen das eigentliche Wort für Weihe des Messias, wie Ps. 45, 8. Jes. 61, 1. zeigt, ja noch mehr, der Name Messias war schon Ps. 2, 2. gegeben, und aus demselben ist er — selbst De Wette, bibl. Dogm., S. 112., gesteht es zu — entlehnt von den älteren Juden, die den Ps. einstimmig messianisch deuten (s. Hengstenberg, Christol., I, S. 96 ff.). Hier ist eine Stelle, wo der Name wieder im eminenten Sinne vorkommt, man behauptet sogar, das Buch sey aus der spätesten Zeit, wie nur ein anderes alttestamentisches, — und dennoch soll der Name nicht identisch seyn mit dem dort so gebrauchten und wenigstens von den Juden dafür gehaltenen? Welche Consequenz! „Aber dann müßte es doch wenigstens המשיח mit dem Artikel heißen." So z. B. Paulus a. a. O., S. 416. Berth., S. 589. Dies ist, beiläufig bemerkt, der einzige Grund, den bisher gegen unsere Erklärung die Gegner beigebracht haben, und doch, wie ist hiebei die Grammatik, die gepriesene Grammatik, gemißhandelt! denn gerade umgekehrt behaupten wir, daß der Name ohne Artikel dafür zeugt, daß von einem Personennamen, in welchem die erste Bedeutung sich allmählich verliert, die als allgemein gangbar in Gebrauch kommen, die Rede sey, wie es mit האלהים und אלהים, im N. T. mit ὁ χριστός und χριστός (s. Ewald, S. 569.) der Fall ist. Aber wie wäre wohl משיח ohne Artikel nach der entgegenstehenden Erklärung von einem gewöhnlichen irdischen Könige, hier in der prophetischen Rede zu verstehen? Wir gestehen, daß die Beantwortung dieser Frage uns schwerer erscheint, als sie es anfänglich scheinen möchte. Denn da der Ausdruck von jedem Könige, Priester und selbst heidnischen Fürsten (Jes. 45, 1.) gebraucht ist, sollte da nicht, wenn von einem bestimmten Subjekte aus der Menge der משיחים die Rede ist — und als solchen mußte ihn die prophetische

Digitized by Google

Rede ja nothwendig verkündigen — nothwendig der Artikel gesetzt worden seyn müssen? Haben wir doch in dem gleich folgenden נָגִיד הַבָּא das deutlichste Beispiel (denn der Artikel steht hier vor dem Adjektiv, und fehlt vor dem Substantiv, wie häufig in späteren Büchern, s. Ewald, S. 626 ff.), daß diese Bestimmung hier nicht ausbleiben durfte, wenn man nicht den Schriftsteller der unerhörtesten Nachlässigkeit und Incorrektheit zeihen will!

Der Zeitraum, der zwischen der Erlassung des Ediktes, Jerusalem aufzubauen und dem Messias verstreichen soll, wird nun angegeben auf sieben Jahrwochen und zwei und sechzig Jahrwochen. Warum diese Zerlegung? So ist es die Sitte des Propheten; vgl. 7, 25.: עדן עדנין ופלג עדין, „eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit" für „drei Zeiten und eine halbe;" eben so 12, 7.: מועד מועדים וחצי, vgl. Apok. 12, 14., wahrscheinlich der Feierlichkeit der Rede wegen. Auffallend ist zwar der hier die Zahlen trennende Atnach; allein es ist nicht nur der freiere Gebrauch desselben (vergl. Buxtorf, thes. gramm., p. 600.) bekannt, wie auch sonst bisweilen eng zusammen gehörige Wörter durch die Accentuation getrennt sind, s. Gesen., z. Jes., I, S. 544., sondern es erhellt auch leicht der Grund, der die Masorethen zur Stellung desselben veranlaßte: die V. 26. folgende Zahl 62 (s. unten). Hier kann daher der Accent für uns durchaus nicht Norm seyn. — Wie nun die Zahl der 69 Jahrwochen chronologisch zu bestimmen sey, ist eine besonders von der Schwierigkeit abhängende Frage, wann Artaxerxes gestorben sey? Das Todesjahr desselben, nach Thucyd. (IV, 30.) und Diodor. Sic. (XX, 64.) das vierte der acht und achtzigsten Olympiade, fällt nach Usher ins J. 325 v. Chr. nach den meisten Chronologen (Petav, Corsinus, Frank) in das J. 329 v. Chr. Da Artaxerxes nun 41 Jahre [1]) regierte, so fällt das Edikt, welches er im zwanzigsten Regierungsjahre erließ, entweder in das Jahr 304 oder 308 v. Chr. Von da bis zur Schlacht bei Actium im J. 723 u. c. sind 420 J.

1) Nach Ctesias, Pers. 43., 42 J., nach Wesseling, z. Diod. Sic. XI, 69. und XII, 64., 45 J.; letzteres ohne allen hinreichenden Grund, und gegen die gewichtigsten Zeugnisse des Alterthums.

Digitized by Google

(nach Usher 416 J.). Rechnet man dazu nun die noch folgenden 44 J. der Regierung des Augustus (also 464 J.), so bleiben uns noch 19 J., und dies ist in der Regierung des Tiberius die Zeit des Lehramtes des Erlösers [1]). Freilich ist die genaue Jahresangabe desselben, die zusammenhängt mit der schwierigen Angabe des Todesjahres Christi, von den Chronologen schon fast ganz aufgegeben (s. Paulus, Comm. z. N. T., III, S. 783 ff.). Indeß ist es schon hinreichend, daß unsre Zeitangabe nur in diese Zeit fällt. Wer möchte sich anmaßen, hier das nähere mit apodiktischer Gewißheit behaupten zu wollen? Uns genügt es, zu zeigen (s. unten), daß keine andere Berechnung der 483 J. auf irgend festem grammatischem Grund und Boden ruhet, und daß namentlich die Berechnung der letzten, der siebzigsten Hebdomade, nur auf die willkürlichste Weise von einer andern Zeit als der messianischen gedeutet werden kann.

Der Engel fügt, nachdem er die Zeit, die bis auf den Messias verstreichen soll, angegeben hat, die Versicherung des gewissen Aufbaues Jerusalems hinzu. Nicht ohne engen Zusammenhang steht diese Verheißung mit dem vorhergehenden. Zwar hatte der Engel schon verkündigt, daß ein Edikt erlassen werden würde zur Erbauung der Stadt — aber es war damit noch nicht die Ausführung desselben gesetzt. Nun aber hatte er den Namen des „Erlösers, des Königs für Israel," ausgesprochen, seine Ankunft verheißen; ihn erwartete aber die Theokratie, sie mußte, allen Weissagungen zufolge, bestehen, Jerusalem sollte sich freuen über ihn, sollte ihn aufnehmen in seinen Thoren — Jerusalem mußte also dastehen, vorhanden seyn, der Sitz, die Stadt Jehovas, mußte zu seinem Empfange geschmückt und bereitet seyn; daher die Worte: „wieder gebauet sollen werden."

Hier ist zuvörderst zu bemerken, daß die Copula, die, mit Ausnahme des Syrers und der Vers. Ven., alle alten Uebersetzer vor תִּשּׁוּב hinzufügen, wenn sie gleich zeigt, daß der Sinn des Ganzen richtig von ihnen aufgefaßt wurde, doch ein mat-

1) Scholl, S. 31., gelangt auch durch eine andere Rechnung nach Olympiaden, und durch Combination des Todesjahres Alexanders d. Gr. zu demselben Resultate.

Digitized by Google

ter, schleppender Zusatz ist, wodurch die Kraft, die in diesen energischen Worten liegt, zum Theil verloren geht. רְחוֹב von רָחַב, weit seyn, bedeutet im Hebr. sowohl Straße, als freier Platz, namentlich der Platz an den Thoren, der Versammlungsplatz, das Forum der Orientalen. Zwischen beiden Bedeutungen schwanken hier die Ausleger; wir ziehen die letztere vor aus folgenden Gründen: 1) Diese Bedeutung ist dem späteren Sprachgebrauche am angemessensten; namentlich kommt das Wort so in den BB. Esra und Nehemia häufig vor; vgl. auch Sacharj. 8, 16. 2) Das Thor und der Platz an demselben bildet bekanntlich den wichtigsten Theil der morgenländischen Städte; Thor steht daher geradezu für Bürgerschaft und Stadt. Nichts ist daher hier passender, wo vom Aufbau der Stadt die Rede ist, als die Angabe des Aufbaues der Marktplätze derselben, durch welche die Stadt erst zu einer solchen erhoben wurde, in den Rang der Städte eintrat. Die griech. Ueberss.: πλατεῖα, der Syrer: ܫܘܩ̈ܐ, Straßen. Als Sachparallele dient Jerem. 31, 38 ff. — Nach רְחוֹב muß sich die Bedeutung des schwierigen חָרוּץ bestimmen, welches die verschiedenartigsten Deutungen erfahren hat. Die Grundbedeutung des Verbum חָרַץ ist schneiden, einschneiden, daher חָרִיץ ein abgeschnittenes Stück, Schnitt, τμῆμα, im Chald.: חֲרִיץ, ein Graben (vgl. Buxtorf, S. 833.). Die letztere auch von Gesenius und Winer hier festgehaltene Bedeutung ist unter allen gegebenen die einzig sprachlich zu rechtfertigende. Graben steht dann für Befestigungswerke, und es würde dies zu רְחוֹב sehr gut stimmen, so fern die Befestigung einer Stadt und namentlich einer solchen, wie Jerusalem, nothwendig zu ihrem vollständigen Aufbau gehörte. Die LXX. frei: οἰκοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ εἰς μῆκος, Theodot.: περίτειχος, Vulg.: muri, der Syrer: ܫܘܪ̈ܐ, Straßen. Indeß ist immer nicht zu läugnen, daß diese Auffassung an Härte leidet, daß namentlich חָרוּץ im Hebr. durchaus keine Parallele aufzuweisen hat, und Graben für Befestigungswerke stets etwas auffallendes behalten wird, da man, wie schon die alten Ueberss. einsahen, jedenfalls eher Mauern oder etwas ähnliches erwarten sollte. Wir halten daher den neuerlich von Hitzig, a. a. O. S. 150., gemachten, Vorschlag חָרוּץ als Particip. vom Verbum

Digitized by Google

חתך aufzufassen für dem Ganzen durchaus angemessener. Zuerst spricht dafür, daß das Verbum חָרַץ V. 26. und 27. wieder vorkommt, und hier offenbar die Bedeutung fest bestimmen, beschließen (erklärend ist נֶחֱרָצָה V. 24.) hat. Dafür spricht ferner die Parallele Jes. 10, 22., wo es heißt: כָּלִיוֹן חָרוּץ was V. 23. erklärt wird durch כָּלָה וְנֶחֱרָצָה; vgl. Jes. 28, 22.: כָּלָה וְנֶחֱרָצָה שָׁמַעְתִּי מֵאֵת אֲדֹנָי - - עַל־כָּל־הָאָרֶץ. In dieser Bedeutung paßt es endlich hier trefflich in den Zusammenhang. Wie in dem folgenden und vorhergehenden das größte Gewicht auf den festen und unabänderlichen Rathschluß Gottes gelegt wird, so auch hier, und zwar um so nöthiger wegen des folgenden בְּצוֹק הָעִתִּים, „in bedrängter Zeit," was sich nunmehr genau an das vorhergehende so anlehnt: „so bedrängt auch die Zeit seyn mag, in welcher die Aufbauung Jerusalems von statten gehen wird, so sey deßhalb unbesorgt; Gott hat es fest beschlossen, daß die Stadt aus ihren Trümmern sich erheben soll." Ja selbst das doppelte ו — ו bildet nun einen trefflichen Gegensatz: so wie auf der einen Seite Gottes Rathschluß dasteht, so auf der andern die Bedrängtheit der Zeiten. צוק, wofür צוּקָה bei Jes. 8, 22. 30, 6., מוּצָק, Jes. 8, 23. und מָצוֹק, Jer. 19, 9., auch מְצוּקָה, Zephanj. 1, 15., ist Bedrängniß, Drangsal, nach dem aramäischen עיק und dem arab. ضاق, arctus, angustus fuit. In welcher Noth der Aufbau der Stadt, der erst so spät zu Stande gebracht werden konnte, begann, und vollendet wurde, wie noch immer fortdauernde Stürme sie zu erschüttern und zu vernichten drohten, ist aus der Geschichte hinreichend bekannt.

V. 26. Nachdem die 69 Wochen verstrichen sind, wird, so verkündigt der Engel weiter, der Gesalbte hinweggerafft. Alle Deutungen, wodurch man אחרי anders als: nach, post, zu fassen versucht, und es durch innerhalb, gegen das Ende u. s. w. erklärt hat, sind als sprachwidrig zurück zu weisen (s. Tholuck, lit. Anz., a. a. O. S. 275.). Der Kürze wegen wiederholt der Schriftsteller nur die letzte Zeitangabe, 62 Wochen; die vollständige: „7 Wochen und 62 Wochen" giebt er, da sie aus dem Zusammenhange füglich klar ist, ungenau durch bloße Wiederholung des letzten Terminus an. „Neglexit ange-

Digitized by Google

lus in repetita hac oratione VII. hebdomadarum rursus mentionem facere, quia illarum in verbis immediate praecedentibus jam meminerat, et ex toto orationis contextu facile intelligi poterat, illum, quae hic dixit, de VII. hebdomadis intellecta velle, ut vere sequens contextus hanc, et nullam aliam interpretationem probat. Ellipses autem ejusmodi, quae ex ipso orationis contextu suppleri possunt, in scriptura familiares esse cuique notum. Imperitiores consulant Glassium, gr. s. l. III, tr. II, obs. III." Vitringa, l. l., p. 265. Aquila und Symmachus und nach ihnen die (wahrscheinlich interpolirte) arabische Uebers. ergänzen daher: *καὶ μετὰ τὰς ἕπτα ἑβδομάδας καὶ ἑξήκοντα δύο.* יִכָּרֵת משיח. Ganz analog ist Jes. 53, 8.: נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים, wie גזר auch eigentlich vom Abhauen der Bäume, Holzspalten steht (2 Könn. 6, 4. Ezech. 37, 11.), davon מַגְזֵרָה das Beil, so auch eigentlich כָּרַת, vgl. Hiob 14, 7., und dann von einer gewaltsamen Todesart. (Diese Bedeutung ist in der Stelle des Jesaias unverkennbar, und Vitringas Bemerkung: alludit ad mortem Christi Jesu violentam, quae ipsi ferro inferretur, bleibt immer sprachgemäß und treffend; nur das dogmatische Interesse konnte die neueren Ausll., wie Martini, Gesenius, bewegen, dies zu läugnen.) LXX.: *ἀποςαθήσεται χρίσμα*, Theodot.: *ἐξολοθρεύσεται χρίσμα*, Syrer: ܢܬܩܛܠ ܡܫܝܚܐ. Bertholdt bemerkt noch, daß נכרת überall nur vom Kopfabhauen, vom Kopfabschlagen stehe. Allein es ist nicht abzusehen, in wiefern gerade diese Bedeutung in dem ganz allgemeinen Sinne des Wortes einen Grund haben soll, und sodann beweisen auch eine Menge Stellen ausdrücklich dagegen, z. B. 1 Mos. 9, 11. Sach. 13, 8. Ps. 37, 22. u. a. Gesenius (im Handwb. u. d. W. N. A.) bemerkt von der Redensart נִכְרַת מֵעַם oder מעדת ישראל ganz richtig: „die Formel bezeichnet im Allgemeinen Todesstrafe, ohne aber die Art derselben zu bestimmen." Alle Aenderungen des Wortes, z. B. von Dathe, Jahn u. a. יַכְרִת zu lesen, wegen des folgenden יַשְׁחִית müssen wir als ganz willkürliche Correkturen aufs entschiedenste verwerfen.

וְאֵין לוֹ. Es ist seltsam, welch ein willkürliches Spiel die Ausleger mit diesen wenigen Worten, die jeder gern zu Gunsten

Digitized by Google

seiner vorgefaßten Meinung auslegte, getrieben haben. Wir wollen die am meisten zur Celebrität gelangten Erklärungen kurz angeben. Junius übersetzt: Quum nihil erit ipsi i. e. nihil amplius Hierosolymis erit habiturus Christus, sed ea reprobaturus plane et educturus in Pellam, teste Euseb. h. e. III, 5. Münster: et nihil supererit de eo, quia tota regia potestas Judaeis per Herodem ablata est. Andere halfen sich durch willkürliche Ellipsen; so ergänzten einige: nicht wird ihm seyn Untergang, und bezogen die Worte auf die Auferstehung Christi. Aehnlich schon Theodot.: καὶ κρίμα οὐκ ἐστιν ἐν αὐτῷ, und darnach billigt Dathe die Emendation: וְדִין לוֹ! Die Vulg. ganz umschreibend: et non erit ejus populus, qui eum negaturus est, und darnach Grotius: non illi, supple, erit obediens ille populus quem redemturus venerat. Haec caussa est excidii, quod Judaei non paruerint Christo, immo et interfici eum curaverint. Nicht minder willkürlich Bertholdt: „er wird keinen Nachfolger haben" (ל entweder für post genommen (sic!), oder das Ganze so aufgelöset: et non erit, qui ei sc. erit, von den Seinigen, als Nachfolger). Jahn und nach ihm Scholl ergänzen עם, Volk, und letzterer übersetzt: jam populus non erit ei sacer, qui urbem et templum evertet. Allein keine Stelle ist bis jetzt mit noch einigem Scheine der Wahrheit als Parallele für diese Ellipse beigebracht (vergl. auch die bei Walther, ellips. hebr., p. 84. ed. Schulz angezogenen), und in der That wäre die Sprache auch eine mehr als wunderliche, die dergleichen Ellipsen der Willkür des Einzelnen überließe. Sack (Apol. S. 288.) übersetzt: „und wird keinen um sich haben," welches ebenfalls eine dem Dativ durchaus unangemessene Deutung postulirt. Es bleiben nur drei Erklärungen übrig, die sich grammatisch vertheidigen lassen, und die eine sorgfältigere Prüfung verdienen. Man kann übersetzen: und nichts wird ihm seyn, d. h. nichts wird dem Gesalbten (nach seinem gewaltsamen Ende) übrig bleiben auf dieser Erde, wie es Calvin trefflich ausdrückt: quoad communem sensum, quia putabunt homines prorsus esse abolitum. Allein wir geben gerne zu, daß auch hiebei noch immer zu viel Ergänzungen, um den Sinn herauszubringen, nothwendig seyen. Mehr Empfehlung möchte daher die von Soß-

Digitized by Google

mann, C. B. Michaelis u. a. vorgeschlagene Erklärung verdienen, wornach das Ganze nur verstärkter Ausdruck und nachdrückliche Wiederholung von יכרת ist: „und er ist nicht mehr." — worüber Gesenius (thes., p. 82.) sagt: maxime frequentatur (אֵין, אֵינֶנּוּ) de homine, qui subito evanuit e conspectu hominum, sive mortuus est, sive alio quocunque modo e suorum conspectu eductus est. Zu dem Dativ לוֹ giebt dann eine treffende Parallele Ezech. 37, 11.: נִגְזַרְנוּ לָנוּ. Neben dieser Erklärung ist nur noch die haltbar, welche לוֹ scharf betont, und übersetzt: und (zwar) nicht für sich, d. h. um seinetwillen. Dagegen darf man nicht mit Berth. u. a. einwenden, daß es dann וְלֹא לוֹ heißen müßte, da אין als bloße Negationspartikel im späteren Gebrauche häufig ist (s. Ges., Lehrg., S. 830.), und gerade so Dan. 8, 5. sich findet. Noch vgl. Dan. 11, 17.: וְלֹא לוֹ תִהְיֶה, und das. d. Anmk. Dann hängt dieser Satz trefflich mit dem vorigen zusammen, besonders V. 24., wo das Volk hingewiesen wird, um seiner Sünden los zu werden, auf die Zeit des Messias, des Sündentilgers, der nicht um seinetwillen starb, sondern „den ob der Sünde des Volkes die Strafe traf." Wie wir in dem vorhergehenden יכרת eine Beziehung auf die Worte des Jes. 53, 8. anerkennen mußten, so könnten dann auch diese sich auf dieselbe Stelle beziehen, und die prägnante Kürze des Ausdrucks daraus erklärbar werden: נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים entspräche dann genau dem יכרת und das folgende Hemistych מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ dem אֵין לוֹ. Vielleicht faßte es so auch der Syrer: ܘܠܐ ܐܝܬ ܠܗ, vgl. Joh. 1, 15. Pesch.

Als Folge des Todes des Messias wird die ihm folgende Zerstörung Jerusalems angegeben. Dies ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen der Weissagungen des A. B. von dem Erretter Israels; der sichtbarste Beweis, wie fern es, durch irdische Erwartungen den Gelüsten des Volkes zu schmeicheln, den Propheten lag. Glänzend sind die Tage, da Jehova einziehen wird in die Thore Jerusalems; aber siehe! der Kampf, den das Reich der Finsterniß jetzt mit dem des Lichtes kämpft, die Sünde, mit welcher die Gottesmänner jetzt schon so gewaltig zu ringen hatten, die Strafgerichte, die dafür in dieser Zeit schon über Israel hereinbrachen — alle diese Erscheinungen werden sich dann wiederholen, ja hier, wo das Gute selbst in seiner reinsten Ge-

Digitized by Google

stalt auftrat, da sollte der Kampf mit dem Bösen noch furchtbarer werden, als er je gewesen war, und ein Strafgericht eintreten, das Vorbild des dereinstigen „furchtbaren Tages," des Gerichts über alle Völker. Keiner hat es deutlicher ausgesprochen, als der letzte der Propheten, die Mahnung noch einmal an den tauben Ohren Israels vorbeigehen lassend, noch die letzte Stimme in der Wüste, ob nicht jemand höre und sich bekehre:

Seyn sollen sie mir an dem Tage, den ich bereitet, ein Eigenthum,
Spricht der Herr der Heerschaaren,
Ich erbarme mich ihrer, wie sich erbarmt ein Mann seines Sohnes, der ihm dienet.
Dann wiederum sollt ihr sehen den Unterschied zwischen Gerecht und Böse
Zwischen Knecht Gottes und nicht Gottes Knecht.
Denn siehe! der Tag kommt brennend, wie ein Ofen
Und werden sollen alle Abtrünnigen und Uebelthäter Spreu,
Er soll sie verzehren, spricht der Herr der Heerschaaren,
Er wird nicht lassen selbst Wurzel und Zweig.
Mal. 3, 17 ff.

Es schlug die Stunde der Erlösung, und der Täufer predigte, das Wort der Weissagung aufnehmend, noch einmal von dem Sichten des Getreides, der Wurfschaufel, die nahe war. „Es sind die Tage der Rache (ἐκδίκησις) — sprach der Herr selber als Schlußwort —, daß erfüllet werde alles, was geschrieben stehet (Luc. 21, 22.).

Das Volk des kommenden Fürsten, sagt in genauer Uebereinstimmung hiemit der Engel zu Dan., wird verwüsten Stadt und Heiligthum. Der kommende (נבא im feindlichen Sinne, einbrechen, vom Feldherrn besonders gesagt, Gesenius, thes., p. 181.) Fürst, ausdrücklich unterschieden von dem κατ' ἐξοχήν sogenannten Gesalbten, Titus, der Zerstörer Jerusalems und des Tempels. Nicht sollte der Prophet wähnen, daß das zu gründende neue Heiligthum, die neu sich erhebende Stadt, so gewiß dies auch eintreten würde, die rechte Stadt, das rechte Heiligthum sey — das Allerheiligste sollte von Jehova noch einmal zur vollkommnen Sühnung der Sünden Israels geweihet werden, und dieses Heiligthum, das von dem irdisch

Digitized by Google

gesinnten Volke verworfene Heiligthum, eben darum Untergang bringen dem irdischen Volke, ihm zur gerechten Strafe, sich zum glänzenden Erweise seiner ausschließlichen Wahrhaftigkeit, in welcher nunmehr alle Völker einhergehen sollten.

Nun genauere Beschreibung dieses Unterganges: es wird ein fürchterliches Ende seyn. וְקִצּוֹ בַּשֶּׁטֶף. Das Suffixum auf beides dem Sinne nach עִיר und קֹדֶשׁ zu beziehen, hauptsächlich aber auf letzteres, als den wichtigeren Theil. קֵץ, Ende, gleich Untergang; vgl. 8, 17. vom Untergange der Reiche dieser Welt. Es ist dieses Ende verbunden, begleitet mit, oder bestehend in (בְּ, LXX., Theod.: μετά, vergl. Ewald, Gr., S. 603.) einer Ueberfluthung. Scholl richtig: „devastatio, quam populus ille venturus in urbem et sanctuarium exercebit, tanta erit quanta devastatio, quam inundatio efficit, i. e. maxima. Auch hier scheint eine Anspielung auf das שֹׁטֵף אַדְמָה, Jes. 10, 22. statt zu finden. Uebrigens vergleicht Dan. auch 11, 22. das Einbrechen eines Heeres mit einer Ueberschwemmung, und nichts ist den Orientalen geläufiger als dieses Bild, entnommen von den furchtbaren Ueberschwemmungen, die hier nichts seltenes sind (vgl. z. B. die Beschreibung im chron. Edessenum in Assemani bibl. or., p. 388.), oder von Wolkenbrüchen (vgl. Michaelis, suppl., II, p. 650. De Wette, Archäol., S. 94.). Daher so חֶלֶף, Jes. 8, 8., עֶבֶר (vom Flusse, Hiob. 28, 4.) von jedem einbrechenden Uebel, Hos. 4, 1. (vgl. im Arab. فرص, Lette, ad cant. Debor., p. 46. Schultens, z. Hiob, S. 20.); שָׁטַף heißt bei den Rabbinen geradezu erobern, gefangen nehmen, vgl. z. B. Seder Olam, C. 126. Man sehe bei den hebräischen Propheten besonders: Jerem. 46, 7. 8. 47, 2. 51, 13. Jes. 17, 12. 59, 19. Wogen, Meere, ist ein bei den arabischen Schriftstellern gewöhnliches Bild für Völkerschaaren (vgl. Ibn Abu Scherif, specimen ed. P. Lemming, p. 22.) und Kriegsheere (s. Gesen., z. Jes., Th. I, S. 659.). Vgl. dazu noch folgende Stellen: Schultens, monum. vetust. Arab., p. 27.:

اجادت ربل مدجنة فدرت
عليهم صوب ساعرة سرور

Es regnete, ja reichlich regnete herab
Auf sie die nächtliche Wolke, der heftige Krieg.

Hom., Il., V, 87. von Diomedes:

θῦνε γὰρ ἀμπεδίον, ποταμῷ πλήθοντι ἐοικώς
χειμάῤῥῳ, ὃς ὦκα ῥέων ἐκέδασσε γεφύρας
τὸν δ' οὔτ' ἄρ τε γέφυραι ἐεργμέναι ἰσχανόωσιν
οὔτ' ἄρα ἕρκεα ἔρχει ἀλωάων ἐριθηλέων
ἐλθόντ' ἐξαπίνης, ὅτ' ἐπιβρίσῃ Διὸς ὄμβρος.

und die Nachahmungen dieser Stelle bei den lateinischen Dichtern: Horaz, Od. IV, 14, 25 ff. Virg., Aen., VII, 522. XI, 236. XII, 444. Lucan., Phars., VI, 272 ff. u. a. — LXX.: *καὶ ἕξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς.* וְעַד קֵץ מִלְחָמָה נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת. Man übersetze entweder: „bis an das Ende des Krieges ist ein" u. s. w., oder (welches poetischer ist) „bis an das Ende ist Krieg (und zwar, Apposition), ein Verhängniß von Gräueln." נֶחֱרֶצֶת ist stat. constr. von dem sonst nur im absol. vorkommenden Substantiv חֲרָצָה, s. Jes. 8, 23. 28, 22. Dan. 11, 36. LXX. nachlässig: *καὶ ἕως τελείας ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται*, Theodot.: *ἕως τέλους πολέμου συντετμημένου τάξει ἀφανισμός*, der Syr.: ܘܥܕ ܣܘܦܐ ܕܡܠܚܡܬܐ ܡܬܩܛܐ ܫܡܝܡܐ, Vulg.: et post finem statuta desolatio. Von allen diesen Uebersetzern ist die Bedeutung bestimmen, beschließen, entscheiden in חָרַץ festgehalten, und diese wird auch durch die angeführten Stellen bestätigt, vgl. noch 1 Könn. 20, 40. Im Arabischen steht حرص für weissagen, durch Wahrsagerei bestimmen, vergl. 2 Könn. 16, 6. 17, 17. Arab. Unrichtig nehmen hier mehrere die Bedeutung: verwüsten, zerstören an, die sich wohl in dem arabischen, aber nirgends im hebräischen Sprachgebrauch begründen läßt. שֹׁמֵמוֹת, vgl. V. 19., Verwüstungen, eine große Verwüstung.

V. 27. Die Weissagung war im vorigen Verse über den V. 24. angegebenen Zeitraum hinausgeeilt, die Erwähnung des Todes des Gesalbten hatte auf die Folge desselben, die Zerstörung Jerusalems geleitet. Das war die eine Seite bei der Erscheinung des Messias, nun wird die andere hervorgehoben, und hiefür die noch übrige Eine Hebdomade als besonders wichtig ausgezeichnet. Mit der Zerstörung Jerusalems — so mußte

Digitized by Google

Daniel natürlich schließen — wird auch das Bundesvolk, die ganze Theokratie aufhören — ein Gedanke, der nur beunruhigend von Neuem auf ihn einwirken konnte. Der Engel hebt deßhalb in sichtbarer Anspielung auf die frühere Theokratie das neue Bundesverhältniß, in das Gott zu den Menschen nunmehr treten würde, hervor. „In dieser Woche — heißt es zuerst — wird mit vielen ein fester Bund geschlossen werden." Wörtlich: „und fest wird machen einen Bund mit vielen eine Woche," d. h. die Begebenheiten der letzten Jahrwoche, wie häufig der Zeit das als Handlung beigelegt wird, was sich in ihr zuträgt; s. Schultens, z. Hiob 3, 3. 10. 30, 17. (Jedenfalls ist es am natürlichsten, שבוע als Subjekt zu betrachten; jede andere Auffassung leidet an Unnatürlichkeit und Künstelei.) Der alte Bund war ein schwacher in Verhältniß zu dem neuen — das bewies am deutlichsten die so eben dem Daniel verkündigte gänzliche Aufhebung der Theokratie. Erhaben über alle irdischen Verhältnisse, nicht abhängig von äußeren Stürmen sollte der neue, durch den Messias geschlossene Bund dastehen, von ewiger Dauer, von nie getrübtem Glanze: denn entsündigt im Schmucke ewiger Gerechtigkeit stand das wahre Israel durch das Blut des Erlösers vor den Augen Jehovas (V. 24.). Der Hinblick auf diesen wahrhaftigen und ewigen Bund konnte allein Israel, wenn Bekümmerniß über die Schicksale des gegenwärtigen Bundesstaates das Auge trübte, aufrecht erhalten, und über die hinfällige Form der zu zerstörenden Stadt erheben zum Wesen der bleibenden Stadt im Himmel. Als daher Jesaias gewürdigt wurde, zu bringen Jerusalem die Botschaft von der drohenden Vernichtung des Staates, tröstet er dieselbe mit dem Knechte Jehovas, der da werden sollte „ein Bundesmittler des Volkes" (לִבְרִית עָם, 42, 6. 49, 8.), und: „neiget euer Ohr und kommt zu mir, setzt er hinzu, hört, daß eure Seele lebe, daß ich mit euch schließe einen ewigen Bund, dauernde Huld (55, 3.)." Und als das Elend selbst nun einbrach über Israel, mußte Jeremias noch einmal es wiederhohlen, daß Jehova einen neuen Bund schließen wolle mit dem Hause Israel und dem Hause Judah, 31, 31. 32, 4.; vgl. auch Mal. 3, 1. Sacharj. 9, 11.

Diese genaue Uebereinstimmung unsrer Weissagung mit den angezogenen erhellt noch mehr aus den folgenden Worten: וְחֲצִי

Digitized by Google

הַשְׁבִּית זֶבַח וּמִנְחָה. Der alten Theokratie, wie sie bis dahin war, wird ein Ende gemacht, die Opfer derselben abgeschafft, der wahre Hohepriester, das alleinige Allerheiligste ist erschienen, und nun ist alles andere bis dahin nur vorbildliche ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς (Hebr. 7, 18.). Diesen Einfluß wird besonders die Hälfte der letzten Hebdomade ausüben. Worin dies Ereigniß bestand, ist schon an sich klar, und wird es noch mehr aus der Vergleichung mit dem vorhergehenden. Nach den 69 Jahrwochen sollte der Messias sterben, da sollte die Versöhnung mit Gott eintreten, da sollte der neue Bund beginnen, es ist der Tod des Messias, der dies alles bewirkte (vgl. Jes. 53.). Haben wir also vorher den Anfang der Lehrzeit Christi als terminus ad quem bei dem Ablaufe der 69 Wochen angenommen, so muß die Hälfte der letzten Hebdomade — also etwa 3½ Jahr — die Dauer derselben angeben. So verschiedenartig nun auch hierüber die Meinungen der Gelehrten seyn mögen, deren ausführliche Prüfung hier offenbar außer unserem Zwecke liegt, so vereinigen sich doch die Resultate der neueren Forschungen sämmtlich darin, daß die Dauer des Lehramtes Jesu auf wenigstens drei Jahre festzustellen, und nur über das darüber hinausliegende eine oder ein halbes Jahr findet noch Verschiedenheit der Ansichten statt. Das Zusammentreffen unsrer Zeitangabe mit diesem Faktum bleibt daher immer aufs höchste merkwürdig, und wir sind nicht genöthigt, von der entschiedenen Festhaltung der Erfüllung dieser Weissagung abzugehen, bis nicht eben so zuverlässig und unumstößlich gewiß das Gegentheil von allen jenen Untersuchungen erwiesen ist.

וְעַל כְּנַף־שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם. Wir wollen von den vielfachen Deutungen, die das schwierige על כנף hier erfahren hat, zuvörderst die hauptsächlichsten angeben. Einige Ausll. ändern hier die Lesart, indem sie כְּנַף in den stat. absolut. כָּנָף verwandeln (so unter den Neueren besonders Bertholdt und Scholl), andere giengen noch weiter, und vermutheten, daß entweder וְיִכֹל nach כְּנַף ausgefallen sey, oder daß statt des letzteren ursprünglich וְיִכֹל im Texte sich befunden habe. Eine solche Correktion findet sich schon in der memphitischen und sahidischen Uebersetzung (s. Stäudlin, N. Beitr., S. 78.), und so fand sich auch wirklich in einigen Handschriften: ובחיכל יהוה שיקוץ (vergl.

Digitized by Google

De Rossi, var. lectt., p. III. Michaelis, oriental. Bibl., II, S. 192 ff.), und diese Lesart hat namentlich an J. D. Michaelis einen eifrigen Vertheidiger gefunden. Der Grund dieser Correktionen beruht einzig und allein auf den Uebertragungen der alten Verss., woraus unsre Stelle im N. T. citirt ist. Wie wir aber überall gegen jede willkürliche Aenderung des masorethischen Textes, und namentlich an unsrer Stelle, deren Schwierigkeit nichts leichter als erklärende Zusätze und Aenderungen veranlaßte, protestiren müssen, so auch hier, zumal bei näherer Prüfung sich eine bei weitem einfachere Vereinbarung der lectio recepta mit den Verss. und dem N. T. ergeben wird. Für durchaus unhaltbar müssen wir ferner folgende Auslegungen der Stelle erklären. Man nimmt כנף für Tempel, oder vielmehr eigentlich das πτερύγιον desselben, und übersetzt auf dem Tempel (dem Flügeldache) der Gräuel. Dagegen ist zu erinnern, daß uns aus dem hebr. Alterthum kein anderweitiges Beispiel dieses Gebrauches des Wortes כָּנָף bekannt ist, daß er zwar in der spätern Zeit (vgl. Matth. 4, 5.) aufkam, beim Tempel des Herodes, aber hier vielleicht erst dem griechischen Sprachgebrauche (vgl. schol. z. Aristoph. Aves, V. 1110.: τὰς τῶν ἱερῶν ςέγας πτερὰ καὶ ἀετοὺς καλοῦσιν, und Reland, antiqq. sacr., I, 8, §. 11.) seinen Ursprung verdankt. Andere fassen כנף in der Bedeutung Heeresflügel (wie es sich Jes. 8, 8. findet; gleich dem hebr. אֲגַפִּים, Ezech. 12, 14. 17. 38. 6., dem chald. צִיצִין, dem arab. جناح, s. Ges., z. Jes., I, S. 335., thes., p. 299.). Allein dagegen spricht, daß sich hier nicht absehen läßt, warum gerade die Flügel des Heeres genannt seyen (für Heer überhaupt), ferner der Singularis des Wortes, statt dessen man den Dual oder Plural erwarten sollte, sodann die Verbindung mit עַל, die sich schwerlich genügend rechtfertigen läßt, endlich auch die Verbindung mit שִׁקּוּצִים, denn es erscheint immer unpassend, daß ein heidnisches Heer hier geradezu ein Heer der Gräuel genannt werden sollte. Andere fassen den Ausdruck כנף tropisch, jedoch verschiedenartig, wie z. B. Stäudlin a. a. O. hier den Gräueln Flügel beigelegt seyn läßt, weil sie schnell und unerwartet über Jerusalem einbrechen (vgl. Ps. 18, 11. 104, 3.), Hitzig dagegen כנף von der Spitze des Ver-

Digitized by Google

wüstungsgräuels (wie bei lebenden Wesen רֹאשׁ steht, Jerem. 23, 19. 30, 23.), versteht. Gegen Stäudlin spricht aber besonders der Singular des Wortes, gegen Hitzig der nicht durch anderweitige Beispiele zu belegende Sprachgebrauch. Eben so ungrammatisch ist es, wenn Paulus übersetzt: es wird einmarschieren (עַל von עָלָה, ingressus est!!!) eine verwüstende, gräuelvolle Heerestruppe," oder wenn man כָּנָף, Flügel, für Vogel nahm, und dann an die römischen Adler erinnerte (wie z. B. Grotius, Sostmann u. a.)! — Wir glauben, daß von allen durch den Sprachgebrauch hinlänglich gesicherten Bedeutungen des Wortes כנף sich keine so sehr empfiehlt, als die: Saum, eigentlich vom Gewande, z. B. 1 Sam. 15, 27. 4 Mos. 15, 36. Ezech. 5, 3. Sacharj. 8, 23. Hagg. 2, 12., dann aber von Oertern, Gegenden der Erde, daher כַּנְפוֹת הָאָרֶץ, die Enden, Gränzen, äußersten Theile der Erde, Hiob 37, 3. 38, 13. Jes. 11, 12. Ezech. 7, 2. (LXX. πτέρυγες τῆς γῆς, die Zipfel der Erde). Im Arab. steht اكنف von eingeschlossenen Gegenden (z. B. exc. ex Hamasa, ed. Schultens, p. 331., und كنف bedeutet geradezu: sepsit, circumcinxit. Vereinigt erscheinen auch die in כנף enthaltenen Bedeutungen in dem arab. طراف, welches sowohl von einem ausgebreiteten Umkreise steht (z. B. einem Zelte, s. Vullers, z. Tarafa, S. 65.), als auch von diesen Umkreisen selbst, den Säumen, fernen Gegenden, z. B. vit. Timuri, p. 307. ed. Gol. כנף würde darnach hier ebenfalls extremitas regionis bedeuten, der äußerste Punkt, Theil einer Gegend, eines Ortes, und עַל־כְּנַף שִׁקּוּצִים auf der äußersten Höhe der Gräuel, d. h. auf dem am höchsten gelegenen Orte, wo die Gräuel verübt werden werden. Der höchste Punkt in Jerusalem war aber der Tempel, und ihn sollte gerade diese Bezeichnung andeuten. Wir geben gerne zu, daß dieser Sinn dunkel war vor der Zeit der Erfüllung der Weissagung, halten aber gerade diesen Punkt für einen charakteristischen Zug derselben. Es ist mit dieser Stelle, wie mit so vielen andern Prophezeihungen der heil. Schrift, die zu der Zeit, da sie mitgetheilt wurden, räthselhaft und zweideutig erscheinen mußten, deren tiefe Bedeutsamkeit aber zur Zeit ihrer Erfüllung in einem glän-

Digitized by Google

glänzenden Lichte hervortrat. Eben so wenig kann uns der Einwand beunruhigen, daß selbst Daniel diesen Sinn nicht habe in den Worten finden können. Abgesehen davon, daß uns an dieser Stelle nichts davon gemeldet ist, in wie weit dem Propheten das Verständniß dieser Stelle aufgeschlossen wurde — wie oft klagt er nicht selbst darüber, daß er nicht verstehe die Worte der Engel! Nicht bloß für ihn, auch für die kommenden Geschlechter war das Wort ihm gegeben. Es kam die Zeit der Erfüllung, und nun zeigte sich vollständig, wie wunderbar der Gang sey, den die göttliche Weisheit bei der Offenbarung ihrer Geheimnisse geht. Kein Ort war mehr geschändet von Gräueln jeglicher Art als der, wo einst die Stimme Jehovas redete, wo er selbst in sichtbarer Gegenwart sich unter Israel verherrlichte, so daß Titus selbst gestand, der Tempel habe nicht unwürdiger entweihet werden können! (vgl. auch Tholuck, von der Sünde, S. 72.) Was noch die Form משׁמם anlangt, so nehmen die meisten Intpp. das Wort als nomen participiale für Verwüstung, allein dies ist gegen den sonstigen Gebrauch der Form bei Daniel (11, 31.), und der Rede Sinn wird durch unsre Auffassung weit lebendiger und poetischer. „Auf der Kuppe der Gräuel (ist) ein Verwüster," wahrscheinlich collektiv: sind Verwüster überhaupt. Ganz unnatürlich ist Hitzigs Vorschlag, das Wort mit שִׁקּוּצִים nach Analogie des אֲדִמִּים קָשֶׁה, Jes. 19, 4., zu nehmen.

Der gegebenen Erklärung zufolge, unterliegt es nunmehr keinem Zweifel, daß schon die LXX. den Sinn unsrer Stelle durchaus richtig trafen, wenn sie übersetzen: *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσαι* (s. übrigens über die LXX. überhaupt unten); darnach der Syr. Ambros.: ܘܥܠ ܗܝܟܠܐ ܪܓܣ ܫܩܘܦ ܡܫܬܡܗ. Etwas verschieden davon Theodot.: *καὶ ἐπὶ τούτοις* (diese beiden Worte fehlen im cod. Vatic.) *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* (cod. Vat.: *τῶν ἐρημώσεων*), und darnach Jakob von Edessa (bei Bugati, S. 151.): ܘܥܠ ܗܝܟܠܐ ܪܓܣ ܫܩܘܦ ܡܫܬܡܗ (er las also: *καὶ ἐρήμωσις*). Die Peschito: ܘܥܠ ܟܢܦ ܡܫܬܡܗ, „auf den Flügeln des Abscheues," und darnach denkt Ephraem an die römischen Adler. Die Vulg.: et erit in templo abominatio desolationis; Ven.: *καπὶ πτέρυγος βδελύγματα ἐρη-*

Digitized by Google

μοῦν. — וְעַד כָּלָה וְנֶחֱרָצָה תִּתֵּק עַל שׁוֹמֵם. Das עד faßt Berth. als Conjunktion, welches wegen des ו durchaus unzuläſſig iſt, wenn man nicht dieſe Partikel mit demſelben durch endlich überſetzen will (bis endlich — sic!!), für welchen Gebrauch auf 2 Moſ. 2, 23. verwieſen iſt! — Es handelt ſich hier hauptſächlich um das Subjekt des Satzes. Joseph Jachiad., Berth. u. a. ergänzen חֵמָה, Zorn, womit נֶחֱרָצָה häufig verbunden iſt; Jahn ſupplirt aus V. 11., wo daſſelbe Verbum ſteht: הַשְׁאָלָה וְהַשְׁבִּיעָה, Scholl aus dem vorhergehenden Gliede שִׁקּוּצִים, abominatio, u. ſ. w. Noch kühner Stäudlin (S. 74.): aber Untergang und Endurtheil ſoll den Verwüſter treffen, und Dathe, der עד et in perpetuum (im Anfange des Satzes!) erklärte. Alle jene Ellipſen ſind aber hart und gegen den Geiſt der Sprache. Das Verbum ſteht ohne Subjekt, und zwar im Femininum, es liegt ſomit in demſelben der Begriff des Abſtraktum, und man überſetze: es trieft herab bis zur Vertilgung und Verhängniß auf die Verwüſtung. Das unbeſtimmte Subjekt (man vgl. Ewald, S. 645.) hat eine beſondere ἐνέργεια: durch Verſchweigung des beſtimmten Begriffes bleibt es dem Leſer gleichſam überlaſſen alles mögliche (hier Unglück) dabei hinzu zu denken, wofür der Schriftſteller faſt keine Worte hat. שׁוֹמֵם hier in der paſſiven Bedeutung vastatum, entweder als Adjektivum (vergl. Klagl. 1, 4. 3, 11.) oder als Subſtantiv (Dan. 9, 18. Jeſ. 61, 4.) zu faſſen.

So weit die Auslegung. Wir gehen über zur Darſtellung der Geſchichte derſelben, und handeln zunächſt

I. Von den Auslegungen der Juden.

Es war unmöglich, daß die ausgeſprochene Weiſſagung ihrer ganzen Beſchaffenheit zufolge ihren Eindruck auf die Nation, für die ſie zunächſt beſtimmt war, verläugnen konnte; zugleich ein denkwürdiges Zeugniß, wie auch bei aller Verfinſterung und Verblendung der menſchlichen Natur doch Gott der Herr über das richtige Verſtändniß ſeines Wortes in der Tradition wacht, und ſich auch hierin nicht unbezeugt läßt. Das

Digitized by Google

älteste Zeugniß in dieser Hinsicht ist die Auffassung der alexandrinischen Juden, wie sie in den LXX. sich findet. Hier läßt sich nun genügend erweisen, daß sie dem Charakter der alexandrinisch-jüdischen Theologen und ihrer Zeit besonders, wo die messianische Erwartung immer mehr hinter dem eitlen Wohlgefallen an der Gegenwart zurücktrat, und nur die herrlichere Entwickelung des Bestehenden Gegenstand der Hoffnung war, durchaus gemäß, auch an dieser Stelle nur eine Weissagung auf die makkab. Zeit fanden, erklärbar aus ihrem auch anderweitig hervortretenden Streben (s. Einl. §. 8.), die Beziehungen auf die gegenwärtige Zeit und Verhältnisse zu vervielfältigen. Letzteres wird unumstößlich gewiß durch die Art der Berechnung der Zeitangabe, welche sie V. 26. so angeben: μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξήκοντα δύο, d. h. nach 139 Jahren, welche Angabe nur erklärbar ist, wenn wir auf die 1 Makk. 1, 10. sich findende Zeitbestimmung, das 138ste J. aer. Sel., das Jahr der Thronbesteigung des Antiochus Epiph., Rücksicht nehmen. Damit stimmt dann vortrefflich die Beschreibung der in jener Zeit eintretenden Periode, die sich so viel als möglich an die Textesworte anlehnt, ohne jedoch an diese sich stringent zu binden, überein. Es wird fehlen das Gesalbte und nicht mehr seyn (ἀποσαθήσεται χρίσμα [1]) καὶ οὐκ ἔσαι, d. i. der Tempelkultus wird aufhören), und ein heidnisches Reich (βασιλεία ἐθνῶν) wird verderben die Stadt, und das Heiligthum mit dem Gesalbten (τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χρίσου, d. h. selbst das Allerheiligste wird nicht verschont bleiben), und das Ende wird kommen mit einem Strafgerichte (καὶ ἥξει συντέλεια μετ' ὀργῆς; vgl. 1 Makk. 3, 42.: ἐνετείλατο (Antiochus) ποιῆσαι τῷ λαῷ εἰς ἀπώλειαν καὶ συντέλειαν; 1, 64.: καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ἰσραὴλ σφόδρα.). Eben so sehr die Schilderung V. 37. [2]), die sich Zug für Zug aus den BB. der Makkab.

1) Man nahm es wahrscheinlich als poetische Bezeichnung des Tempels oder vielmehr des Allerheiligsten (vgl. V. 24.), wie das folgende deutlich zeigt.

2) Die Interpolation, die J. D. Michaelis, or. Bibl., IV, S. 13., in diesem Verse findet, ist durchaus unzulässig. Denn der Widerspruch, den er zwischen diesem Verse und V. 26. findet, fällt bei genauerer Ansicht ganz und gar weg, und sodann der allerdings zuerst befremdende Ausdruck:

Digitized by Google

belegen läßt. Das Glück, das Heil, das die Weissagung enthält, ist demgemäß in eine ganz äußerliche Darstellung der Restauration des Tempels und der Stadt verwandelt. Einen Zuruf an die Makkabäer und die Helden unter dem Volke jener Zeit glaubt man zu lesen (und wahrscheinlich war dies auch die Absicht des Uebers.) in V. 25.: καὶ γνώσῃ καὶ διανοηθήσῃ καὶ ἐυφρανθήσῃ καὶ εὑρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλὴμ πόλιν Κυρίῳ, vgl. mit 1 Makk. 4, 46., wornach man darauf harrte παραγενηθῆναι προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν.. Der Erfolg des Leidens und der Bemühungen der Makkabäer wird seyn: δυναςεῦσει ἡ διαθήκη εἰς πολλοὺς (V. 27.) — Nach Makk. 2, 27. war jeder Anhänger des Judas ζηλῶν τῷ νόμῳ, καὶ ἐχῶν διαθήκην, und Mattathias ermahnt sie: δότε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ὑπὲρ διαθήκης τῶν πατέρων ἡμῶν (2, 50.) — ferner: ἀνοικοδημηθήσεται (Jerusalem) εἰς πλάτος καὶ μῆκος (Jerusalem war durch Antiochus geworden ἀοίκητος ὡς ἔρημος (1 Makk. 3, 45.); die Makkabäer sorgten für den Wiederaufbau der Stadt (3, 56., vgl. besonders 4, 60.: καὶ ᾠκοδόμησαν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ τὸ ὄρος Σιὼν κύκλοθεν τείχη ὑψηλὰ καὶ πύργους ὀχυρούς μή ποτε παραγενηθέντα τὰ ἔθνη καταπατήσωσιν αὐτὰ, ὡς ἐποίησαν τὸ πρότερον) — endlich bezieht der Ausdruck εὐφραῖναι ἅγιον ἁγίων (V. 24.) sich offenbar auf den ἐγκαινισμός und die Ausschmückung des Tempels; vgl. besonders 1 Makk. 4, 56 — 58.

Es ist aber ein sichtbares Denkmal der sich nie ganz verläugnenden Kraft der Wahrheit, daß diese fleischliche, aus der egoistischen Sinnesweise der Zeit hervorgehende Deutung sich nur bei einem Theile der Juden geltend machen konnte, und daß besonders als die glänzendste Periode der Makkab. vorüber war, und die überspannten Erwartungen von derselben unbefriedigt blieben, eine noch bevorstehende Erfüllung unserer Weissagung herrschen-

---

μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς καὶ ἑξήκοντα δύο ἐτῶν giebt noch immer keine Berechtigung zu einem Verdachte der Interpolation, da in der Schreibart der LXX. sich ähnliche Abnormitäten in Menge nachweisen ließen. Ueberdies sieht hier ein absichtliches Streben nach Dunkelheit des Ausdruckes, um das prophetische Colorit wieder zu geben, dem Verfahren des Uebersetzers äußerst ähnlich.

Digitized by Google

der Glaube wurde. Als der gewichtigste Zeuge hiefür tritt Josephus auf. In seiner Geschichte des jüdischen Krieges (IV, 6, 3.) spricht er von dem Treiben der Zeloten auf folgende merkwürdige Weise: „jedes menschliche Recht wurde von ihnen mit Füßen getreten, das göttliche aber verlacht; die Weissagungen der Propheten verhöhnten sie gleich gemeinen Wahrsagereien. Viel hatten aber diese von Tugend und Sünde verkündet; die Zeloten aber dies und die gegen das Vaterland gerichteten Aussprüche verachtend, bestätigten nur ihre Erfüllung. Denn es war ein alter Ausspruch der Männer, daß damals die Stadt eingenommen werden würde, und das Heiligthum nach Kriegesweise ein Raub der Flammen werde. Wenn der Aufruhr ausgebrochen sey, würden selbst einheimische Hände den Tempel Gottes beflecken. Diesem schenkten die Zeloten vollen Glauben, und gaben sich selbst dennoch zu Beförderern der That her." Das feste und unerschütterliche dieses Glaubens erhellt aus dem Umstande, daß sogar die Zeloten die Weissagung so deuteten. Welche Weissagung aber gemeint sey, wird unzweifelhaft, theils durch den gebrauchten Ausdruck: damals, welcher auf eine geweissagte Zeitbestimmung schließen läßt, theils durch die andere Stelle des Josephus (Ant., X, 11, 7.): „Daniel schrieb auch von der Herrschaft der Römer, und daß von ihnen eine Zerstörung ausgehen würde (ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται)." Dies kann aber unmöglich auf eine andere St. als die unsrige bezogen werden, da sonst keine unsers Propheten auf jenes Faktum sich beziehen läßt. Wir können aber noch mehr sagen: nicht bloß die Zerstörung der Stadt, auch eine Verkündigung des Messias fand man in dieser Stelle. Dies erhellt daraus, daß Josephus in der berühmten St. (de b. Jud., VI, 5.) deutlich ausspricht: ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης, woraus er den hartnäckigen Widerstand der Juden erklärt, und welches er dann schmeichlerisch auf Vespasian deutet. Zwar sagt Joseph. hier nur, daß es ein χρησμὸς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐνρημένος γράμμασι war, was er berichte, allein es ist sehr wahrscheinlich, wie zuletzt Baumgarten-Crusius (bibl. Theol., S. 102.) richtig erkannt hat, daß diese Stelle einerseits eine Beziehung auf Micha 5, 1., andererseits aber eine

Digitized by Google

Combination mit Danielischen Stellen voraussetze. Das κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον weiset uns bestimmt auf unsere Weissagung hin, so fern in ihr allein eine bestimmte Zeitangabe des Messias enthalten war, sodann auch die Verbindung desselben mit dem ἄρξει τῆς οἰκουμένης, da auch hier der Messias ein נגיד, Fürst, heißt. So beruhete auf dem Grunde unserer Weissagung die messianische Erwartung zu Jesu Zeit gewiß am meisten. Von den Juden, bei denen dieser Glaube allgemein herrschend war, hatte er sich sogar zu den Heiden verbreitet, und das so sehr bestimmte eo tempore des Sueton (Vespas. 4.) und das eo ipso tempore des Tacitus (hist., V, 13.) weiset hin auf eine selbst der Zeitbestimmung nach genau übereinkommende Tradition (vergl. noch Hengstenberg, Christol., I, S. 13.). — Endlich glauben wir auch aus dem N. T. dasselbe für unsre St. erweisen zu können. Wir meinen die St. des Lucas (2, 38.), der von προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἰερουσαλήμ spricht, worin also einmal die Erwartung des Messias in jener Zeit, und dann die Erwartung von ihm als einer λύτρωσις für die Sünden des Volkes liegt, welcher Umstand, zusammengehalten mit dem Ausspruche des Simeon an Maria (Luc. 2, 35.) auf unsre St. hinführt, nach welcher ja um diese Zeit die Sünden des Volkes durch den Tod des Messias gesühnt werden sollten [1]).

Sehen wir uns weiter nach der Deutung unsrer St. in der jüdischen Synagoge um, so berühren wir zuerst das Urtheil des Hieronymus über die unter den Rabbinen seiner Zeit gangbare Auslegung, die er ausführlich darlegt, und wobei sich die Verlegenheit derselben auf merkwürdige Weise kund giebt. Sie bezogen die Sündenvergebung nicht auf das ganze Volk,

---

1) Melanchthon macht hierüber folgende treffliche Bemerkung: Judaeis post Dan. facilis fuit observatio annorum, praesertim quum in eo populo sacerdotes tempora diligenter adnotarent, et multi essent longaevi. Nehemias, qui Danielem senem viderat adolescens, Alexandrum senex vidit. Postea Antiochi tempore multi senes interfecti sunt; servavit tamen Deus posteritatem aliquam. Simeon, qui Christum infantem gestavit in sinu, vidit adolescens senes, qui Maccabaeum viderant. Tales viri tempore, quo Christus natus est, intellexerant, annos hic praefinitos exacte quadrare ad Christi adventum.

Digitized by Google

sondern nur auf den Daniel, dem Gott gnädig sich bezeigen wolle. Die 490 Jahre bezogen sie zwar auf die Zeit des Auftretens Jesu, wobei sie sonderbarer Weise von dem ersten Jahre des Darius Medus an rechneten, deuteten aber die Worte von seinem Tode zu seinem Nachtheile: non erit illius imperium, quod putabat se redemturum. Die Zerstörung Jerusalems durch Titus fanden auch sie bestimmt geweissagt. Noch führt Hieron. folgende andere jüdische Auslegung an: nec ignoramus, quosdam illorum dicere, quod una hebdomada, de qua scriptum est: „confirmabit pactum multis hebdomada una" dividatur Vespasiano et Hadriano, quod juxta historiam Josephi Vespasianus et Titus tribus annis et sex mensibus pacem cum Judaeis fecerint. Tres autem anni et sex menses sub Hadriano supputantur, quando Hierusalem omnino subversa est, et Judaeorum gens catervatim caesa, ita ut Judaeae quoque finibus pellerentur. Man sieht es diesen Ausflüchten an, wie sie aus dem lebhaften Kampfe der Christen und Juden, und dem Gedränge, in welches letztere geriethen, entstanden sind. Der Talmud fand hier wirklich den Tod des Messias: daher die Sage, es habe der Targumist die Uebersetzung der Hagiographen unterlassen, weil der Tod des Messias (Dan. 9, 26.) darin enthalten sey; s. Lightfoot, hor. Hebr. ad Luc. 19, 11. Schöttgen, hor., p. 211. Mit der von Josephus gegebenen Deutung auf seine Zeitumstände stimmt auch die Gemara überein (sowohl die babylonische (Nasir, Cap. 5. Sanhedrin, Cap. 11.) als die hierosolymitanische (Kelim, Cap. 9.). Auf den Grund unsrer Stelle fußte auch gewiß das unter den Juden ziemlich allgemein angenommene Dogma, daß der Messias gekommen sey, als Jerusalem zerstört und der Tempel verwüstet wurde, und daß sogleich mit seinem Erscheinen Leiden in Verbindung standen; s. die Stellen bei Glaesener, de gem. Jud. Mess., p. 23 ff. Corrodi, krit. Gesch. d. Chiliasm., Th. I, S. 284 ff.

Sehr getheilt sind die Meinungen der neueren Rabbinen über unsere Stelle. Einige, die unter dem gesalbten Fürsten den Messias verstehen, haben wir zu V. 25. angeführt. Andere, wie R. Salomon und J. Jachiad., verstehen darunter Cyrus, Abenesra den Nehemias, Levi Ben Gerson den

Digitized by Google

Hohepriester Josua; vgl. darüber Müller, Judaism., p. 321. 342 ff. Raym. Mart., pug. fid., p. 233. ed. Carpz. In der Berechnung folgen sie, Abenesra ausgenommen, meist dem Seder Olam Rabba; vgl. z. B. R. Abendana, im spicileg. ad Michtol Jophi: „Hebdomades hae LXX sunt septimanae annorum quadringentorum nonaginta, iidemque sine dubio a devastatione primi ad devastationem secundi templi, quia LXX. anni fuere captivitatis Babylonicae, et quadringenti viginti anni, quibus futura erit domus secunda in structura sua: atque sic majores nostri exposuere in Seder Olam." (Vgl. die hinreichende Widerlegung bei C. B. Michael., S. 320 ff.) Ihre Berechnungen der Zeit können wir füglich, bei ihrem gänzlich von historischer und chronologischer Forschung abgekehrten Geiste übergehen.

II. Von den Auslegungen der älteren christlichen Kirche.

Die Citation unserer Stelle in den letzten Reden Christi über den Untergang Jerusalems und das Welt-Ende gab derselben von jeher in der christlichen Kirche ein bedeutendes Ansehn. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Herr bei seiner Verkündigung der Zerstörung Jerusalems diese Weissagung als allgemein bekannt voraussetzt, und zu ihrer Beherzigung auffordert, indem er in den Worten: ὅταν ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλὴμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς, die St. Dan. 9, 26., wo der durch den Krieg des Heeres eines eindringenden Fürsten zu bewirkende Untergang verkündet wird, verstand, und in dem ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ, auf V. 27., wo die Art des Unterganges Jerusalems gerade eben so speziell angegeben ist, Rücksicht nimmt (vgl. über die St. Hengstenberg, Beitrr., S. 258 ff.). Diese bestimmte Deutung in den Worten Christi bildete denn auch bei den KVV. die feste Ueberzeugung von der Erfüllung derselben in Christo, und ließ sie ihn als das Centrum der Weissagung erblicken. Im Brief des Barnabas, §. 16., findet sich folgende

Digitized by Google

dem Charakter dieser Schrift [1]) getreue mystisch-allegorische Anwendung und freie Uebersetzung: γέγραπται γάρ: καὶ ἔσται τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης οἰκοδομηθήσεται ναὸς θεοῦ ἔνδοξος ἐπὶ τῷ ὀνόματι Κυρίου. — Mannigfach waren die Bemühungen der Väter, die Zahl der Jahre zu berechnen, und vielfache Versuche wurden in dieser Hinsicht schon von ihnen angestellt, deren Resultate Hieronymus z. d. St. größtentheils gesammelt hat, indem schon er zehn verschiedene Erklärungsarten aufführen konnte. So verschiedenartig auch ihre termini a quo waren, so treffen doch sämmtliche durch eine gemeinhin ungemeine Künstelei der Berechnung in demselben Resultate zusammen. So rechnete Clemens Alexandrinus (Stromm., I, p. 330. ed. Sylb.) vom ersten J. des Cyrus bis zum zweiten J. des Vespasian die 490 Jahre; Tertullian (adv. Judaeos, c. 8.) beginnt von dem ersten Regierungsjahre des Darius Nothus und zählt bis zur Geburt Jesu 437¼ J., von da aber bis zur Zerstörung Jerusalems 52½ J. Cyrillus Hierosolym. (catech., 12. n. 8.) rechnete vom achten J. des Darius Medus bis zur Geburt Christi die 70 Wochen. Immer weiter entfernen sich von dem richtigen Sinne der St. die mystischen Auslegungen eines Hippolyt, welcher 69 Wochen vom ersten J. des Cyrus bis zur Erscheinung Christi zählte; die letzte Hebdomade aber für die Zeit des Antichristes hielt; des Origenes, der die Möglichkeit der genauen chronologischen Berechnung nach Hieronymus aufgegeben zu haben scheint, und deßhalb (tractat., XXIV, c. 24.) eine Auslegung von den 4900 J., die er von Adam bis zur Zerstörung Jerusalems annimmt, vorzieht; noch mehr des Apollinaris von Laodicea, der die Geburt Jesu zum terminus a quo macht, und bis zur Wiederkunft des Elia 70 Wochen zählt, da er dann die Zeit des Antichristes eintreten läßt.

Am nächsten der von uns gegebenen Deutung kommen folgende KVV.: Julius Africanus, der gelehrteste Theologe seiner Zeit, und der erste Verfasser einer christlichen Weltgeschichte (χρονογραφία, s. Euseb., h. e., VI, 31.), setzte das zwanzigste

1) Vgl. darüber Dr. Neanders Kirchengesch., I, 3, S. 1100 ff.

Digitized by Google

Jahr des Artaxerxes zum terminus a quo, und nahm das Todesjahr Christi als terminus ad quem; begieng aber den Fehler, die Jahre nach jüdischen Mondjahren zu berechnen, wodurch 475 Sonnenjahre herauskamen, und diese Ansicht erlangte ein so entschiedenes Uebergewicht, daß schon Hieronymus von ihr sagt, die meisten folgten ihr, und sich auch selbst ihr nicht abgeneigt zeigt. Wir finden dieselbe daher bei Chrysostomus, Theodoret, Euthymius Zigabenus, Isidorus Pelusiota u. a. — Sehr schwankend erscheint Eusebius, von welchem drei verschiedene Berechnungen beigebracht werden; die eine (demonstr. ev., l. VIII.) vom Edikt im ersten Jahre des Cyrus bis zur Einnahme Jerusalems durch Pompejus, wobei er sich die willkürlichsten Deutungen, wie die des משיח נגיד, V. 25., von den Hohenpriestern und Oberhäuptern des Volkes nach dem Exil, erlaubt; die andere (dem. l. l.) beginnt vom sechsten J. des Darius Hystaspis und geht bis zum zehnten J. des Augustus, in welchem Hyrkanus von Herodes getödtet wurde; noch eine andere wird von ihm bei Hieronymus zu unsrer St. angeführt.

III. Neuere Auslegungen.

Die meisten älteren Ausleger der protestantischen Kirche rechneten, da es ihnen besonders um den Sinn der Weissagung zu thun war und deren Erfüllung, und das Gezwungene der Berechnungen so übersehen ließ, von den verschiedenartigsten terminis a quo an. Vom vierten Jahre Jojakims (Calmet, diss. sur les semaines LXX. de Dan., dissertt. P. I. Collins, the scheme of liberal prophecy, I, p. 163.) mit Bezug auf Jerem. 25, 11. 12., vom vierten Regierungsjahre Zedekias mit Bezug auf Jer. 29, 10. (Vatablus, Münster, Raym. Martini, pug. fid., II, p. 269.); vom ersten J. der Herrschaft des Darius Medus über Babylon (Jungmann, J. D. Michaelis, Hassencamp, Velthusen); vom ersten J. des Cyrus (Calvin, Oecolampadius, l'Empereur, Coccejus, Beroaldus, Dathe u. a.); vom zweiten J. des Darius Nothus (Scaliger); vom zweiten J. des Artaxerxes Longimanus (Luther, Melanchthon); vom siebenten J. desselben (Calov, Newton, Geier, Bengel, Buddeus, Pri-

Digitized by Google

beaux, Sostmann, Deyling u. a.); vom zehnten oder elften desselben (Petavius, Vitringa, C. B. Michaelis); vom zwanzigsten desselben (Offerhaus, Weihmann); vom zweiten J. des Darius Hystaspis (Bengel); vom zweiten J. des Xerxes (J. E. Faber) u. s. w. — Daß in dem Leben Christi der terminus ad quem zu suchen sey, war bei aller Verschiedenheit im Einzelnen doch allgemeines Zugeständniß (s. Bertholdt, S. 565 ff.), und die Verschiedenheit entstand einerseits aus der Verschiedenartigkeit in der Berechnung des Lebens Jesu, andererseits aus der auf die mannigfaltigste Weise zu Grunde gelegten Zählungsmethode (s. Berth., S. 574 ff.). Vgl. besonders die weitläufige Aufzählung dieser Ansichten bei Calov, de LXX. hebdom., in den bibl. ill., II, p. 632 ff.

Der kühnste Schritt, die Schwierigkeiten unserer Weissagung zu lösen, war der von Franz Löwenheim (inquis. crit. et exeg. in difficult. proph. Dan., c. IX. etc. Wirceb. 1787.), der V. 25 — 27. für das Glossem irgend eines Rabbi erklärte! Diejenigen, die die Echtheit des Buches in Zweifel zogen, konnten natürlicher Weise keine wirklichen Weissagungen in demselben anerkennen, und so geschah es denn schon in der Schrift eines englischen Deisten (a free inquiry into Daniels vision or prophecy of the seventy weeks. London, 1776. — in Deutschland in mehreren Ueberss. vielfach verbreitet), daß die 70 Jahrwochen für 70 gemeine Wochen ausgegeben, und diese 490 Tage von dem Tage des Gesichts an bis auf Cyrus, die Streitigkeiten der Samaritaner und Juden, und die Grundlegung des zweiten Tempels gerechnet wurden. Durch den monströs unhistorischen Erweis dieser Rechnung (s. darüb. Berth., S. 558.) ließ sich doch Eckermann (theol. Beitrr., I, 1, S. 132 ff.) nicht abschrecken, eine ähnliche Berechnung nach Tagesiebenden, indem der nach Cyrus schreibende Dan., nach der Erneuerung des Tempels eine zweite Zerstörung desselben dem Volke verkünde, — die aber natürlich nicht eingetroffen sey — vorzubringen. — Mehr scheinbare Empfehlung brachte die Erklärung der 70 Wochen von einer Weissagung auf die Zeit des Antiochus Epiphanes mit sich. Schon Marsham (canon chron., p. 610 ff.) hatte hier den allgemeinen Gesichtspunkt, durch dessen Aufstellung die dogmatische Befangenheit jener Erklärer sich nur zu sehr

Digitized by Google

kund gab, in dem Satze ausgedrückt: an ultra Epiphanem prospexerit Dan., viderint alii, gegen den die besonders gelungene Widerlegung von Vitringa (obss. s. t. II.) zu vergleichen ist. Sein Nachfolger ward der Jesuit Harduin, der alle Ereignisse unseres Orakels von der makkabäischen Zeit deutete (opp. sel., p. 592 ff.), und sich durch eine typische Beziehung derselben auf die messianische Zeit gegen den Verdacht der Ketzerei schlau zu vertheidigen suchte, womit er es aber, wie Berth. gewiß richtig bemerkt, nicht eben so sehr ernstlich gemeint haben mag. Gegen ihn schrieb: Köhler, de Hard. nova sed inepta interpretatione vat. apud Dan. de 70 hebd. Altorf., 1721. — Als nun, um Berth.'s Worte zu gebrauchen, „das Licht, welches in der Mitte des verflossenen Jahrhunderts der theologischen Welt aufgegangen war, sich zu seinem vollen Glanze erhob," konnte es nicht fehlen, daß diese Deutung, die zu der angenommenen Abfassung des Buches so trefflich paßte, sich allgemeiner geltend machte. Corrodi (krit. Gesch. d. Chiliasmus, I, S. 247 ff., freimüth. Versuche, S. 42 ff.) rechnete 62 Hebdomaden von dem Anfange des babylonischen Exils bis zum ersten Einfall des Antiochus in Judäa, 7 Hebdomaden von der Zeit des Pseudo-Daniel, bis auf den sehnlichst zur makkabäischen erwarteten Messias (??!), und die letzte Hebdomade ist ihm die Zeit der Ermordung des Hohenpriesters Onias III., der Einstellung des Cultus u. s. w. Das gewaltsame Verfahren, welches auch Berth. (S. 602.) dieser Deutung vorwirft, bewog Eichhorn zu einem neuen Versuche, die Zeitbestimmungen also zu deuten (allg. Biblioth. d. bibl. Liter., III, S. 761 ff.): nach ihm deutet der Prophet die Weissagungen des Jeremias, nach deren Ablauf keine bessere Epoche für die Juden eintrat, so, daß er von der Zeit des Exils, dem vierten J. Jojakims an, bis auf Antiochus Epiph. 434 J. gleich 62 Jahrwochen rechnet (nach Uscher fehlen dann nur 2 J.); in diesem Jahre starb Onias III. (der Gesalbte, V. 26.) ohne Nachfolger (ואין לו), es trat die 6 J. währende Zerstörung Jerusalems ein, die letzte Hebdomade. Die ersten sieben Hebdomaden sind aber rückwärts von dem Edikte des Cyrus bis zur Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (משיח נגיד, V. 25.) zu rechnen. Aber von einer Menge falscher Hypothesen in dieser Auslegung abge-

Digitized by Google

sehen, spricht gegen sie vorzüglich die bald rückwärts, bald vorwärts gewendete Berechnung, wofür bei einiger gesunder Betrachtung unseres Orakels auch nicht die mindeste Andeutung in ihm sich findet; vgl. Berth., S. 607. und 608. Die Eichhornsche Meinung ward mit Beifall von Ammon (bibl. Theol., II, S. 217 ff.), doch etwas modificirt, aufgenommen; vgl. auch Stäudlin, N. Beitrr., S. 39 ff. Bertholdts Erklärung ist folgende: „70 Jahrwochen sind bestimmt über die Juden bis zur Sühnung ihrer Missethat (d. i. die Tempelweihe durch Judas Makkabi), und zwar von der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar bis zu Cyrus 49 J., gleich 7 Jahrwochen; innerhalb 62 Jahrwochen soll Jerusalem erbauet werden (also bis zur Zeit des Epiphanes). Gegen das Ende der 62 Jahrwochen stirbt Alexander d. Gr., ohne Nachfolger von den Seinigen zu haben; dann wird Jerusalem durch den Antiochus Epiph. verwüstet, dieser verbindet sich vielen abgöttischen Juden fast ein Jahrsiebend lang, in der Hälfte desselben stellt er den Cultus ein, und die Statue des olympischen Jupiter auf dem Flügeldache des Heiligthums, bis der Tod ihn ereilt." Jeder Satz dieser Erklärung enthält eine Ungereimtheit, und zur Abfindung derselben und einer Menge mit ihr zusammenhängender Deutungen, mögen daher folgende Bemerkungen dienen: 1) Wo läßt sich selbst bei aller in der makkabäischen Zeit verbreiteten Werkgerechtigkeit ein so offner Ausdruck derselben nachweisen, daß durch die Duldung der Leiden die Missethat der Völker gesühnt werden werde? Wenigstens können wir uns von den für diese Behauptung angezogenen Stellen, 1 Makk. 3, 8. 2 Makk. 7, 37. 38. 8, 5. 27. füglich eine weitläufigere Widerlegung ersparen, die Verlegenheit, worin man sich befand, erklärt hinreichend dieses nichtswürdige Zusammenraffen von Parallelstellen. Aber noch mehr — wie stimmt dieser Ausspruch hier mit dem übrigen Abschnitte unsers Capitels, worin die entschiedenste Protestation gegen alle nur irgendwie sich erdenken lassende Werkheiligkeit ausgesprochen ist?? — 2) Wie sind nur bei einigem gesunden Urtheile die Worte: „von dem Ausgange des Ausspruchs, zu erbauen die Stadt" auf die Zerstörung Jerusalems unter Zedekiah zu beziehen? Wir wünschen grammatische Auslegung, sehen aber hier nur eine jämmerliche Ver-

Digitized by Google

höhnung derselben. 3) Wie kann gesagt werden, daß innerhalb 434 Jahre eine Stadt werde aufgebaut werden, wozu ungefähr zehn Jahre mehr als hinreichend waren, — noch dazu in einer sonst alles aufs bestimmteste bezeichnenden Weissagung? — 4) Wie kann אחר gegen das Ende bedeuten, und wie אין לו „ohne Nachfolger aus seiner Familie"?! — 5) Es ist erwiesen (s. Hengstenb., Beitrr., S. 86 ff.), daß nicht einmal eine Statue des olympischen Jupiter im Tempel stand — wo aber ist zu lesen, daß sie auf dem Flügeldache desselben stand?? — Dies sey genug für eine Ansicht, die an Griesinger (S. 92.) einen Nachtreter, durch Bleek aber folgende Modifikation erhalten hat: 7 Jahrwochen vom Ausspruche des Jeremias bis zum ersten Jahre des Cyrus; 62 J. bis auf den Tod des Seleukus Philopator, 1 J. für Zeit des Antiochus Epiphanes. Warum Seleukus Philopator hier hervorgehoben sey, wird dadurch gerechtfertigt, daß er der Vorgänger des Antiochus Epiphanes war, und nur in Beziehung auf seinen Nachfolger hervorgehoben werde — in wie fern dies möglich und statthaft sey, ist von Bleek selbst nicht näher angegeben. Was sollen wir endlich zu der von Hitzig a. a. O. S. 152. gemachten Bemerkung sagen, daß unter dem Gesalbten „Sel. III., des Antiochus Bruder, der mit Gift aus dem Wege geräumt wurde" zu verstehen sey? Wer, wie dieser Vf. thut, Ant. d. Gr. und Ant. Epiph. nicht zu unterscheiden weiß, verrieth seine gänzliche Untüchtigkeit zum Urtheilen über diesen Gegenstand in hinreichendem Maße.

Werfen wir nun noch einen Blick auf diejenigen unter den neueren Auslegern, die im Gegensatze zu den letztgenannten die messianische Beziehung unsrer St. anerkannt haben, so müssen wir gleich von vorn herein bemerken, daß eine durchaus zu verwerfende Sucht, den recipirten Text zu ändern, und so ihren vorgefaßten Meinungen anzupassen, sich ihrer bemächtigt hatte. So Schmidt (in Paulus Memorabilien, St. VII., S. 41 ff.), der unsere Weissagung als gegen die gemeinen messianischen Erwartungen von einer sogleich nach dem Exil beginnenden goldenen Zeit gerichtet seyn läßt, und V. 24. שִׁבְעִים שָׁבֻעִים (70, ja 70 Jahre) liest (auf das Exil bezogen), V. 25. aber übersetzt: „von dem gegenwärtigen Zeitpunkte bis auf den Messias

Digitized by Google

sind 70, 7, 60 und 2 Wochen, d. h. zweimal kann der Zeitraum von 70 Jahren verstreichen, bis er erscheint u. s. w. Für ihn hat sich zuletzt Baumgarten-Crusius, bibl. Theol., S. 370., erklärt. Velthusen (Muthmaßung über die siebenmal 70 Jahre des Dan. Hannover, 1774) las V. 25.: שְׁבָעִים שָׁבְעָה שָׁבְעִים, J. D. Michaelis (Versuch üb. d. 70 Jahrw. Dan. Gött. 1771.) änderte in V. 25.: שְׁבָעִים שָׁבְעָה וְשִׁבְעִים; Jahn (append. herm. sacr., t. I.) ändert V. 25.: שְׁבָעִים שָׁבְעִים (vom Exil verstanden), V. 25.: שְׁבָעִים שָׁבְעָה (70 mal 7 gleich 490 J. von Cyrus bis 46 v. Chr., welches er dann auf die Eroberung Judäas durch Pompejus nicht ohne viele Gewaltstreiche zu ziehen sucht), ferner: וְשִׁבְעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם (70 J. bis z. J. 7 oder 8 v. Chr., wo Judäa förmlich in eine röm. Provinz verwandelt wurde; 62 J. bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus). Knapp (Glaubensl., herausgeg. v. Thilo, II, S. 140.) urtheilte von der Stelle: „man kann sie wohl nicht von einem andern Subjekt als dem Messias erklären." Mit der von uns gegebenen Erklärung stimmen dem wesentlichen Inhalte nach überein: Leß (Beweis d. Wahrh. d. christl. Relig., S. 275 ff.), Dereser z. d. St., Sack, Apologetik, S. 288 ff.), Scholl, comment. de LXX. hebdom. Danielis. Francof. 1831.

Capitel X — XII.

Im dritten Jahre des Cyrus hatte Daniel die in diesem Abschnitte aufbewahrte, ausführlichste und ohne Zweifel auch letzte (12, 13.) Offenbarung, deren Hauptinhalt die Schicksale des jüdischen Volkes, ganz besonders während der Dauer der ägyptischen und syrischen Oberherrschaft (11, 5 — 20.), und vorzüglich hier die Angriffe des Antiochus Epiphanes auf das Bundesvolk (11, 21 — 45.) ausmachten. Der höhere Gesichtspunkt, der theokratische Endzweck, Trost und Stärkung Glaubenskraft und geduldiges Ausharren dem Volke Gottes mitzutheilen, durchdringt und belebt das Ganze; am schönsten aber erscheint dieser Gesichtskreis vor unsern Augen entfaltet von Cap. 12. an, wo nicht bloß fester und zuverlässiger Beistand durch Michael, den Fürsten des Heeres Jehovas, verheißen wird, sondern auch der Blick noch weiter hinaus auf die letzte Zeit, die messiani-

Digitized by Google

sche Periode, die höchste und glänzendste Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, den dann eintretenden Triumph der Frömmigkeit, die dann erfolgende Bestrafung der Gottlosigkeit, fällt.

Anfang und Schluß des Abschnittes beschäftigen sich meist mit der Person des Propheten, so fern die dies Gesicht begleitenden Umstände mit ganz besonderen Merkwürdigkeiten, mit einem die früheren noch übersteigenden Eindrucke auf den Seher verbunden war. Zeit, Ort und Umstände, die Vorbereitung auf die Weissagung, erzählt sonach Cap. 10.; mehr oder weniger speziell auf Daniel sich beziehende Ermahnungen und Tröstungen, die mit der Versicherung, daß auch er, der dem Grabe nahe Greis, gewiß seiner Auferstehung entgegen sehen könne, schließen, enthält der letztere Theil des 12ten Cap. — Die besonderen Eigenthümlichkeiten, deren dieser Abschnitt der Form und dem Inhalte nach nicht wenige enthält, werden in der Auslegung genauer berücksichtigt.

V. 1. Das Charakteristische, welches dem letzten Abschnitte des Propheten eigen ist, wird durch die Worte מראה und דבר selbst bestimmt. In demselben traten nämlich die nackten Vorherverkündigungen der Zukunft und die wichtigsten und merkwürdigsten Visionen, und die Durchdringung und Verbindung beider auffallend genug hervor, wie denn Daniel selbst, auf den die Majestät der Vision so erschütternd einwirkte, wozu sich die daran geknüpfte Weissagung gleichsam als beruhigendes Heilmittel verhält, nach seiner Gewohnheit hiedurch passend einleitet und vorbereitet auf das folgende; vgl. 9, 23. Auch die LXX. wollten, dies bemerkend, es in ihrer Uebersetzung bemerklich machen, indem sie das zweite דבר durch ὅραμα καὶ πρόσταγμα wiedergaben; vgl. auch Theodoret, welcher sagt: εἰκότως λόγον καὶ ὀπτασίαν καλεῖ· ἐθεάσατο μὲν γὰρ ἁγίους ἀγγέλους, ἤκουσε δὲ αὐτῶν διαλεγομένων, καὶ μεμάθηκεν ἀκριβῶς τὰ ἐσόμενα. — Dieser Ankündigung fügt der Prophet die feierliche Versicherung hinzu, das ihm Geoffenbarte enthalte Wahrheit (ואמרת הדבר), wie auch Cap. 8, 26., nur daß es in dieser Stelle am Ende der Weissagung steht, und dort einen eben so schönen und ernsten Schluß des Ganzen, wie hier einen der Erhabenheit und dem alle menschliche Fassungskraft übersteigenden der folgenden Weissagung höchst angemessenen Anfang bildet. Vielleicht geschahen diese Zusätze mit besonderer Beziehung auf die-

Digitized by Google

diejenigen falschen Propheten, welche im Exil das Volk bethörten (vgl. Jerem. 12, 10.), und ihm besonders günstige Vorspiegelungen machten (Ezech. 13., vgl. Maleachi 2, 17.), indem sie den Anfang des messian. Reiches gleich nach Beendigung des Exils eintretend darstellten, statt dessen Daniel noch eine lange, bis dahin reichende und mit vielen Leiden verbundene Zeit weissagte. Auch andere Propheten geben dergleichen Versicherungen, z. B. Jerem. 26, 12. 15. 28, 9., vgl. auch Dan. 11, 2., so wie das N. T., vgl. 1 Timoth. 1, 15. 4, 9. und die Apokalypse, 1, 8. 19, 9. 21, 5. 22, 6., bei welcher Schrift außer dem Großen und Unbegreiflichen der Weissagung auch der mit unserm Buche gemeinsame Fall eintritt, daß ein pseudo-christliches Prophetenthum, der Weissagung des Herrn gemäß (Matth. 24, 11, 12.), sich schon in der ersten Kirche einschlich, vor welchem die Apostel auch sonst auf das nachdrücklichste warnen (1 Cor. 14, 1 — 4. Eph. 4, 11. 1 Joh. 4, 1 ff.). Hinreichend genug erscheint diese Beobachtung, um die Ansicht derer zu widerlegen, welche diese Versicherungen nur als bloß poetische Einkleidungen angesehen wissen wollen (z. B. Ewald, comment. in Apocal., p. 86.: pertinet ad poësium hujus generis paraeneticarum fictionem, ut prophetae, quo firmiorem miseris spem faciant, ut fidem eis habeant, omnes graviter admoneant). Auch hier tritt die alte Frage über das Zeugniß Jemandes in seiner eigenen Sache ein, und es zeigt sich bei den Gegnern der Offenbarung nur dieselbe Unempfänglichkeit für das Zeugniß eines göttlichen Bewußtseyns, welche die Pharisäer zu Christo sprechen ließ: dein Zeugniß ist nicht wahr (Joh. 8, 13 f.)! — Schwierig ist die Auslegung der folgenden Worte וצבא גדול, in deren Erklärung schon die alten Versionen abweichen. Von diesen ziehen einige sie zum folgenden, und verstehen sie von einer großen Menge; so die LXX.: *τὸ πλῆθος τὸ ἰσχυρὸν διανοηθήσεται τὸ πρόσταγμα*, und Aquila (am Rande des cod. Chis. der LXX.): *καὶ ϛρατεία μεγάλη συνήσει τὸ ῥῆμα*. An diese schließt sich die Uebersetzung des Theodot. an, nur daß er die Worte auf den Daniel selbst bezieht: *καὶ δύναμις μεγάλη καὶ σύνεσις ἐδόθη* u. s. w. Nur der Syrer und die Vulg. lassen die Worte zum vorhergehenden gehören; ersterer übersetzt: ܘܚܝܠܐ ܣܓܝܐ ܕܡܠܐܟ (sc. ܡܠܐܟ aus dem vorigen);

Digitized by Google

letztere: verbum verum et fortitudo magna, wozu Hieronymus bemerkt: sive Dei, qui ista factarus est, sive prophetae, qui haec intellecturus est. Aber nicht minder schwanken auch die Ausleger. Saadias, Cornel. a Lapide u. a. verstehen die Stelle von einer großen gesehenen Engelschaar; eine Erklärung, die nicht minder unbegründet ist, wie die des Joseph Jachiad.: „die Weissagung wird beständig Wahrheit bleiben durch die Herrlichkeit des israelit. (!) Volkes in der fünften Monarchie." Calvin, Grotius und einige andere nehmen צבא in dem Sinne von Zeit, und übersetzen: sermo ipse verissimus, quamvis tempus ejus complendi longum foret; eben so Coccejus: magnum tempus complectitur haec prophetia, quia pertingit usque ad resurrectionem mortuorum, et tempora eam proxime antecedentia. Allein diese Bedeutung ist eine völlig unerweisliche, und daher haben die meisten Intpp. (L'Empereur, Geier, Chr. B. Michaelis, Dathe, J. D. Michaelis, Berth. u. a.) es vorgezogen, hier den Inhalt der folgenden Weissagung zu verstehen, welche eine Zeit der Kriege und des Kampfes verkündige (agit de magna et gravi militia qua populo Dei cum hostibus longe periculosissimis colluctandum erit). Allein auch gegen diese Erklärung lassen sich folgende Bedenken erheben: 1) Der Inhalt des Abschnittes wäre auf diese Weise nur äußerst mangelhaft angegeben; in so fern derselbe die sämmtlichen Schicksale der Juden bis auf den Antiochus Epiph. enthält, wovon die Kämpfe und Zerrüttungen des jüdischen Staates immer nur eine Seite bilden. Ja! der eigentliche Zweck der Vision, welcher in Cap. 12. enthalten ist, und der besonders auf den Daniel wegen seines reichen Trostes einen so großen Eindruck hervorbringen mußte, wäre ganz übergangen. Noch mehr spricht dagegen 2) die Construktion der Worte selbst. Man muß nämlich entweder mit Dathe die Worte in Verbindung mit dem Vorhergehenden als Hendiadys nehmen: verbum verum et exercitus magnus, sc. revelatum est mihi, i. e. quaedam de bellis gravissimis certo eventura revelata sunt; wobei aber die Stellung des Ganzen und besonders die Art der Verbindung in den Worten "ואמת הדבר וגו viel auffallendes hat; oder mit Berth. u. a. diese Worte so auflösen ואמת הדבר וצבא גדול נגלה בו, welches wegen der

Digitized by Google

entfernten Stellung des נכלרת unerträglich hart ist. Die einfache Schreibart, welche wir sonst bei Dan. finden, spricht laut gegen dergleichen künstliche Auffassungen; zumal da die Redeweise hier nur prosaisch ist. Dazu kommt noch folgender Umstand. Offenbar stehen die Worte ואמת הדבר und וצבא גדול in einer engen Beziehung zu einander. Bezieht sich nun aber das דבר offenbar auf die Weissagung Daniels, so ist es von vorn herein wahrscheinlich, daß auch das צבא auf den Propheten selbst gehe. Ferner erhellt aus dem einmal als Abstractum (אמת) und das andere mal durch das bloße Adjectivum (גדול) ausgedrückten Prädikate, daß einerseits die Wahrheit und göttliche Gewißheit der Weissagung, andererseits aber der Begriff des צבא besonders hervorgehoben werden soll [1]), welches mit der obigen Erklärung nicht gut vereinbar ist, indem nach dieser das צבא schon mit als ein Theil in dem דבר enthalten ist, und man den Begriff der Größe hier nothwendig als hervortretend erwarten sollte. — Wir ziehen eine andere Erklärung der Worte vor, indem wir sie auf die den Daniel betreffende große Anstrengung, mit welcher dies Orakel für ihn verbunden war, beziehen, da diese Vision die erschütterndste, und nach V. 8 — 10. und 15 — 19. die am meisten geistig und körperlich den Propheten afflizirende war. So ergiebt sich zuvörderst, warum derselbe auf der einen Seite die Wahrheit der Weissagung, auf der andern aber die Anstrengung, in so fern sie eine große war, hervorhob, da diese nur für die Göttlichkeit der Prophetie mit sprechen mußte, indem sie das Unwiderstehliche und die Allgewalt des göttlichen Geistes über den Eigen-Willen beurkundet, wogegen es Selbstsucht gewesen wäre, auf die Größe dieser Anstrengung, die ja den Propheten betraf, hier ein besonderes Gewicht zu legen. Der Gebrauch des Wortes צבא darf übrigens nicht gegen unsre Erklärung geltend gemacht werden. So wie nämlich in der heil. Schrift das ganze Leben des Menschen eine Zeit des Kampfes heißt (Hiob 7, 1. 14, 7.), und das Leben des Volkes im Exil eine Zeit des Kriegsdienstes (צבא, vergl.

1) Selbst Ewald (Gr., S. 624 f.) scheint uns den Begriff eines Abstractum, wenn es als Prädicat erscheint, nicht scharf genug gefaßt und entwickelt zu haben.

Digitized by Google

Jes. 40, 2.) genannt wird, so konnte auch von einer einen Propheten drückenden Zeit der Ausdruck gebraucht werden, wie sich denn jener auf eine ähnliche Weise im Dienste Gottes befand, wie der Levit, der seinen beschwerlichen Tempeldienst (צבא) verrichten mußte, vgl. 4 Mos. 4, 3. 8, 24. und das syr. ܟܠܘܫܐ, z. B. von dem Geschäfte des Geistlichen, das Abendmahl auszutheilen, Michaelis, syr. Chrestom., S. 76. u. s. w. Vgl. auch im N. T. 2 Cor. 10, 4. 1 Timoth. 1, 18. 2 Timoth. 2, 14. Unsre Stelle hat übrigens unverkennbare Aehnlichkeit mit der sie erläuternden 8, 26. 27., wo ebenfalls auf die Versicherung von der Wahrheit des Ausspruches die Erzählung von der Krankheit Daniels folgt; vgl. die Anmk. daselbst.

Wir haben noch die letzten, ebenfalls schwierigen Worte des Verses zu erläutern: ובין את הדבר ובינה לו במראה. Wir machen hier zuvörderst zwei Auslegungen bemerklich: 1) Die meisten Intpp. fassen בין als die dritte Person des Präter., z. B. Calvin, Geier, Bertholdt, Gesenius (thes., p. 202.). J. D. Michaelis ändert willkürlich בָּן u. s. w. Allein gegen diese Annahme erhebt sich besonders eine grammatische Schwierigkeit. Wir müssen nämlich der Ewaldschen Ansicht, daß die Verba עי nur zum Theil wirkliche, zum Theil verstümmelte Hiphil-Conjugationen der Verba עו seyen, durchaus beipflichten. Mit Recht bemerkt dieser Grammatiker (S. 417.), daß die Wegwerfung des ה im ersten Modus schon entfernter liege, und daß sie nur in Personen, die mit Consonantzusätzen enden, statt finden könne, aber schwerlich z. B. in der dritten Person Singul., welche durchaus nichts charakteristisches auf diese Weise haben würde. Dieser Grund macht sich bei dem Verbum בין um so mehr geltend, da der Infinitiv und Imperativ als geläufige Formen durchaus zusammenfallen würden mit dem Präteritum. Auch läßt sich von allen Verbis dieser Klasse nicht ein einziges Beispiel nachweisen, wodurch die Form בין als Präteritum gerechtfertigt würde. — 2) Coccejus und Chr. B. Michaelis fassen sowohl בין als בינה als Imperative, welche die Aufmerksamkeit erregen sollen. Ersterer sagt: est instigatio lectoris ad considerandum rem, h. e. ad recognoscendum veritatem visionis in rebus gerendis. Allein abgesehen von der hier wohl kaum passenden Ermahnung, da die ganze Rede

Digitized by Google

beschreibend ist und auch so fortgeht (V. 2 f.) und sich nur mit dem Zustande des Propheten beschäftigt, läßt sich schwerlich ein ähnliches Beispiel abgerissener und eingestreueter Ermahnungen bei den Propheten auffinden, welche hier noch dazu äußerst dunkel wegen des Singulars eingeleitet wäre; denn selbst das neutestamentliche: „wer Ohren hat zu hören, der höre," in den Reden Christi und in der Apokalypse hat in den Propheten keine Analogie. — Wir sehen uns daher genöthigt, mit Glassius (philol. sacr., III, 3. c. 44. p. 876.) hier in בִּין den Infinitiv anzuerkennen. Wir müssen zuvor die Frage beantworten, ob hier von einer bloßen Aufmerksamkeit, oder von einem Verständniß der Weissagung und Einsicht in dieselbe die Rede sey. In der Construktion des Verbum בִּין mit dem Accusativ, oder mit בְּ kann der Unterschied nicht liegen, da beide Arten der Verbindung jenen Bedeutungen promiscue gemeinsam sind, und der Unterschied anderwärts, nämlich in dem Begriffe der Präposit. בְּ, welche das Verweilen in der Sache und die Beständigkeit ausdrückt, zu suchen ist, weßhalb wir nicht mit Gesenius (thes., p. 202.) diese letztere Construktion für bloß dem späteren Hebraismus eigenthümlich erklären dürfen, da sie in dem Geiste der Sprache selbst hinreichend begründet ist. Sehen wir nun auf unsere Stelle, so müssen wir über die Dunkelheit der Weissagung und die Einsicht der Propheten in dieselbe einiges vorausschicken. Mit Unrecht hat man sich, wie es scheint, zum Erweise des für die heiligen Seher selbst Unverständlichen in ihren Weissagungen auf diejenigen Stellen berufen, in denen geklagt wird über das Nichtverstehen derselben bei dem fleischlich gesinnten Theile des Volkes. So auch Dr. Hengstenberg, Christol., I, S. 326. Diese Dunkelheit, welche die Augen jener Juden verhüllte, daß sie nicht sehen konnten, ist offenbar eine bloß subjektive, aus dem von Gott entfremdeten Herzen hervorgehend, die eben deßhalb mit Recht den größten Tadel der Propheten verdiente; vgl. bes. Jes. 6, 10., wo Jehova spricht: verstocken sollst du das Herz dieses Volkes — daß es nicht sehe u. s. w., welche Stelle ganz parallel und wahrscheinlich mit Beziehung auf die mit 5 Mos. 29, 3. gesagt ist, wie sie denn auch von Christo (Matth. 13, 14. 15. und den Parallel-St.) und den Aposteln (Apostelgesch. 28, 26. Röm. 11, 8.) auf ihre Zu-

Digitized by Google

hörer angewandt wird, wo überall von einer objektiven Dunkelheit gar nicht die Rede seyn kann. Dazu kommt, daß in den beigebrachten Stellen (vgl. Jes. 29, 10 f. Jer. 23, 20. 30, 24. Ezech. 33, 33.) der Begriff erkennen, weise seyn bei den Hebräern eben so, wie umgekehrt: thöricht, unverständig seyn, nach einer tieferen Auffassung des Irrthums und seines Verhältnisses zur Sünde, wie so häufig, die praktische Seite mit einschließt, und daher mit Recht dem Volke zur größten Sünde angerechnet wird, vgl. auch Ezech. 12, 2. — Abgesondert werden müssen ferner diejenigen Stellen, in denen den Propheten nur die Form der Weissagung und deren Einkleidung unverständlich war, deren Erklärung aber ihnen nachher mitgetheilt wurde, da wir dann ebenfalls nicht berechtigt sind, die Dunkelheit der Weissagung an sich daraus zu folgern; wie denn auch Dr. Hengstenb., a. a. O., diesen Fehler begeht. Eine solche Bewandtniß hat es z. B. mit der St. Sach. 4., wo der Prophet einen goldenen Leuchter nebst dessen Zubehör schauet, und auf die Frage des Engels, ob er verstehe, was er sehe, antwortet: „nein! mein Herr," und dann die gewünschte Einsicht erlangt [1]). So antwortet Johannes (Apok. 7, 13. 14.) auf die Frage eines der 24 Aeltesten, wer die mit den weißen Gewändern Bekleideten seyen und woher sie kämen: „Herr! du weißt es," und gesteht damit seine Unkunde ein, worauf er von jenem über das selige Loos und den Zustand der in dem Himmel ankommenden Gläubigen belehrt wird. Daß in dieser Stelle, welche mit der angeführten des Sacharja durchaus parallel ist (vergl. Ewald, comm., p. 167.), noch dem Johannes etwas unverständlich geblieben sey, ist gewiß eine unnatürliche Annahme, wogegen die Worte der Erklärung selbst deutlich genug sprechen.

1) Trefflich Calvin z. d. St.: Quum propheta ipse attente considerat id quod sibi oblatum est divinitus, et tamen deficit, neque potest intelligere, quid Deus significet, hinc monemur, non esse hic torpendum: quia nisi sedulo et serio etiam incumbimus ad hoc vaticinium intelligendum, certe non magis summus perspicaces quam propheta ipse, qui opus habuit duce et magistro. — Quod angelus quaerit a propheta annon intelligat, non debet accipi tamquam objurgatio socordiae, sed tamquam admonitio, qua excitet omnium mentes ad hoc mysterium reputandum.

Digitized by Google

— Somit bleiben uns denn nur noch diejenigen Stellen, in denen ausdrücklich ein Nichtverstehen der Weissagung von den Propheten ausgesagt wird. Diese sind nur dem Daniel eigenthümlich, und lassen sich nur aus dem ganz eigenthümlichen speciellen, und die fernste Zukunft berührenden Gegenstande der Prophezeiung, welche aller menschlichen Ahnung fern lag, und dieselbe bei weitem überstieg, erklären. Cap. 8, 15. sagt der Engel, nachdem er schon eine Erklärung der Vision gegeben hat: versiegele das Gesicht, d. h. (nach der von Stäudlin, Beitrr., S. 113., gegebenen richtigen Erklärung) begehre nicht, es jetzt ganz zu verstehen, vgl. V. 26., wo als Grund dieser Dunkelheit die Länge bis zu der Erfüllung angegeben wird; V. 27. setzt Daniel selbst hinzu: ich erstaunte über jene Gesichte, und Niemand verstand sie. Cap. 12, 4. sagt der Prophet zu Daniel: versiegele diese Worte — bis an das Ende der Zeiten; alsdann werden viele ihren Sinn verstehen, wodurch wiederum die Unverständlichkeit der Weissagung sowohl für den Propheten als für andere ausgedrückt wird. Der Engel erklärt daher dem Propheten das Gesicht näher; allein dieser klagt aufs Neue, daß er nichts davon verstehe (V. 8.), worauf er eine ähnliche Antwort, wie früher, erhält (V. 9 ff.), die zum Troste des erschöpften Sehers gereichen sollte. Einen Commentar zu diesen Stellen, und die einzige Analogie zu ihnen in der Schrift, giebt die St. Apok. 5, 4 f., wo Johannes, das Buch mit sieben Siegeln erblickend, dennoch nebst allen, die im Himmel, auf und unter der Erde sind, nicht vermag, das Buch aufzuthun, noch darein zu sehen. Da weinete Johannes sehr, wird aber von einem der Aeltesten damit getröstet, daß der Ueberwinder Christus aufthun werde das Buch und öffnen Siegel. Diese Stelle läßt uns einen deutlichen Blick in die alten Propheten, namentlich den Daniel, werfen; denn dasselbe Verhältniß, welches bei Johannes in Bezug auf die Zukunft des Herrn, trat bei Daniel in Bezug auf die ganze Zeit von ihm an bis auf die Erscheinung des Messias und sein Kommen zum Gerichte ein; bei beiden dieselbe Unkenntniß der Zukunft, bei beiden dieselbe Sehnsucht, die Offenbarungen Gottes zu fassen, nur mit dem Unterschiede, daß dem Johannes später enthüllt wurde, was Dan. versiegelt blieb. Trefflich bemerkt schon

Digitized by Google

Witsius, miscell., I, p. 19.: Non necessarium, neque utile ecclesiae existimabat Deus, ut mox omnia Danielis vaticinia intelligerentur, donec tempus exsecutioni destinatum vel appropinquaret, vel ipso rerum eventu facem prophetiis accenderet [1]). Daſſelbe ſagt uns das N. T. Der Erlöſer macht auf die Sehnſucht der Propheten, den Tag des Herrn zu ſchauen, aufmerkſam (Luc. 10, 23. 24.), ſo wie auf die Freude, die den Männern des A. B. wurde, in dem Vorgefühl der Erfüllung ihrer Hoffnungen (Joh. 8, 56.). Der Apoſtel Paulus ſtellt häufig den Heilsplan Gottes als ein verborgenes Geheimniß, in welches die Propheten nur etwas hineingeſchauet hätten, dar (Röm. 16, 26. Col. 1, 26. 2, 2.), und Petrus erklärt ſich ganz beſtimmt über die Dunkelheit der Weiſſagungen für die Propheten, deren Aufhellung erſt der Zeit der Erſcheinung des Meſſias angehöre (1 Petr. 1, 10—12. 2 Petr. 1, 19—21.; vergl. Hengſtenb., Chriſtol., I, 327 f.), welcher letztere beſonders den Dan. vor Augen hatte, vgl. Steiger, Comm. z. 1. Br. P., S. 120. Betrachten wir nun beſonders die St. C. 12. B. im Dan. in Verbindung mit der unſrigen, ſo iſt ein Widerſpruch derſelben nicht zu läugnen, ſobald man dieſe überſetzt: „Er verſtand das Wort, und Einſicht in daſſelbe wurde ihm.“ Zwar hat man ſich hier ſo zu helfen geſucht, daß man, wie z. B. Stäudlin, N. Beitrr., S. 113., nur von der Hauptſache, die dem Dan. verſtändlich war, hier die Rede ſeyn ließ, und ſich ſomit nur für eine relative

---

1) Auch anderweitig machen die Propheten darauf aufmerkſam, wenn ſie ganz neue, ganz außerhalb des Geſichtskreiſes ihrer Zeit liegende Begebenheiten verkünden, ohne Zweifel aus dem Grunde, um hiedurch dem Glauben an die Göttlichkeit ihrer Weiſſagung, der durch die Unverſtändlichkeit derſelben geſchwächt werden konnte, zu Hülfe zu kommen; vergl. Jeſ. 42, 9.:

Das Frühere, ſiehe, es iſt eingetroffen,
Und Neues verkündige ich,
Ehe es noch aufgeht, verkündige ich es euch.
48, 3. Das Frühere verkündete ich vorlängſt — —
Plötzlich ſchuf ichs und es geſchah. — —
5. So verkündigte ichs dir vorlängſt
Ehe es geſchah, that ichs dir kund. — —
6. Ich thue dir Neues kund von nun an,
Und Verborgenes, das du nicht gewußt.

Digitized by Google

Verschiedenheit dieses Ausspruches von dem folgenden erklärt. Allein die Schwierigkeit wird auf diese Weise nur scheinbar gehoben. Denn nimmermehr läßt sich annehmen, daß dann der Prophet einen solchen Nachdruck auf das Einsicht-Erlangen gelegt haben würde, daß er zweimal es erwähnte, und noch dazu das zweite Mal von einer genauen Einsicht (בִּינָה בְּ) redend. Ja! mußte man nicht durch die Voranstellung dieses Ausspruches auf die Vermuthung gerathen, der Prophet wolle jetzt eine Weissagung geben, die sich von den übrigen durch ihre große Klarheit und Deutlichkeit unterscheide, und doch, wer möchte behaupten, daß diese bei unserm Abschnitte mehr sich finde, wie z. B. bei Capitel 8. [1])? Dazu kommt noch, daß es sich nicht absehen läßt, wie diese Anticipation desjenigen, was man erst am Ende des Ganzen erwarten sollte, sich hier eingedrängt habe, an einer Stelle, wo bloß von dem Zustande des Propheten vor der Vision die Rede ist, und wie dies überhaupt der ruhig fortschreitenden, und in unserm Abschnitte sich als solche besonders kund gebenden Darstellungsweise Daniels angemessen sey. — Somit erklären wir: ein Lauschen auf das Wort (die Offenbarung) und die Aufmerksamkeit auf das Gesicht war ihm. Daniel sagt also hiemit einmal im Allgemeinen seine Achtsamkeit auf die göttlichen Mittheilungen, die ihm zu Theil wurden, von sich aus (daher der Infinitiv und die Construktion des Verbums בין mit dem Akkus., vgl. Ps. 5, 2. 94, 7. 5 Mos. 32, 7.), und sodann speciell seine besondere Aufmerksamkeit auf die vorliegende Vision, die gerade eine solche wegen ihrer Dunkelheit in einem so hohen Grade verdiente (daher das Substantivum בִּינָה und seine Verbindung mit בְּ, s. oben). Die Propheten pflegten nämlich besonders in mißlichen und betrübten Lagen in die Einsamkeit sich zurückzuziehen, und dort auf Trost von oben, auf die Offenba-

1) Unbegreiflich ist es, wie daher z. B. Grotius behaupten konnte: melius quam ante intellexit omnia, quia explanate admodum sunt dicta ei. Die Erklärung ist offenbar nur gegeben, um die angenommene Bedeutung des בין zu rechtfertigen. Und wie kann man überhaupt willkürlich genug seyn, das accuratissime intelligere mit einem accuratius int. vertauschen zu wollen, ohne dazu durch den Context selbst im mindesten berechtigt zu seyn.

Digitized by Google

rungen des Herrn zu warten. So merket Daniel nach C. 9, 1. auf die Weissagungen des Jeremias von den 70 Jahren des Exils, um Aufschluß über sie von Gott zu erlangen, und erhält V. 23. noch besonders von dem Engel die Weisung: merke nun darauf, daß du das Gesicht verstehest. Jeremias sitzet fern von den Lachenden und Fröhlichen, und einsam wegen der Offenbarungen Gottes, harrend auf das Wort, das seines Herzens Freude und Trost war, und erhält von Gott Offenbarungen (15, 16 f.). Einsam sitzet Ezechiel unter den Exulanten am Ufer des Chaboras, und während er so lauschet, kömmt des Herrn Hand über ihn (Ezech. 1, 3.). Habakuk steht auf einer Hut, und schauet und siehet zu, was ihm gesagt werde, und der Herr antwortet ihm (Habak. 2, 1 f.) [1].

V. 2. 3. Wir müssen hiebei zwei wichtige Fragen beantworten, ehe wir das Einzelne näher erläutern. Sie betreffen 1) die Veranlassung und 2) die Art und Weise der Trauer des Propheten. Bei beiden ist vielfach gerathen und gefehlt worden, und namentlich haben die neueren Ausleger sich die größten Willkürlichkeiten erlaubt.

Die Veranlassung zu der Trauer des Propheten ist von den neueren Auslegern durchaus übergangen worden; trotz der bei allen älteren Auslegern sich findenden Angabe des Grundes; dies hatte seinen guten Grund, weil man auf diese Weise das Recht sich anmaßen zu können glaubte, zu behaupten, das Fasten sey ein ascetischer Gebrauch gewesen, den Daniel, um höherer Offenbarungen gewürdigt zu werden und um sich möglichst zu entsinnlichen, angewandt habe [2]). Wir werden zeigen, daß

---

1) Unsere Erklärung hat schon Jos. Jachiad. gegeben, welcher ebenfalls das Unverständliche, welches dem Daniel blieb, in der Vision geltend macht, und nur mißverstandener Eifer konnte L'Empereur verleiten, so heftig gegen die Logik der Rabbinen zu polemisiren. Andere Aussprüche, welche zeigen, wie den Rabbinen das Nichteindringen der Propheten in den Sinn ihrer Weissagung nicht verborgen blieb, s. Schöttg., hor. hebr., p. 379. und die hieher gehörigen Stellen der Klassiker und des Philo bei Knapp, scr. var. arg., p. 28 f.

2) Es darf gar nicht befremden, daß man in Daniel dergleichen Ideen finden wollte. Gieng man doch schon so weit, bei Joel selbst (2, 16. vgl. z. B. Justi, Comment., S. 121. u. a.) die Idee finden zu wollen,

Digitized by Google

sich diese Trauer ihrem Grunde nach ganz anders erklären lasse, und daß sich das Fasten namentlich durch nichts von dem gewöhnlichen Fasten der Juden unterschieden habe. Selbst J. D. Michaelis, der sonst besonnener urtheilt, bemerkt: „Wenn man dies mit V. 12. vergleicht, so scheint es, Daniel, der um die Zukunft bekümmert war, und schon aus andern Gesichten wußte, daß die seinem Volke so günstige Monarchie der Perser von einem andern zerstört werden würde, habe ein Fasten und eine Bußübung angestellt, um von Gott einen Blick in die noch dunklen Theile der Zukunft zu erbitten." — Zuvörderst war die Lage der Juden dieser Zeit eine höchst betrübte. Viele Juden blieben aus eigennützigen und selbstsüchtigen Absichten in Babylon zurück; Daniel selbst, der gewiß gern das Land seiner Väter wieder sah, konnte, wiewohl aus ganz andern Ursachen (wahrscheinlich seines hohen Alters wegen), nicht zurückkehren, und nur aus der Ferne dem noch dazu kläglichen Zustande der neuen Colonisten zusehen. Im Monat Tisri des ersten Jahres, in welchen viele große Feste fielen, konnten sie natürlich diese nur in Jerusalem begehen, nach der Einrichtung des großen Brandopfer-Altars, ohne Tempel, und noch dazu unter der größten Furcht vor den heidnischen Nachbarvölkern (Esra 3, 3.). Falsche Priesterfamilien, die nicht aus Aarons Geschlechte abstammten, hatten sich eingedrängt, es fehlten die Urim und Thummim, wodurch der Herr sonst seinen Willen dem Hohenpriester kund gegeben hatte, und wurden nie wieder hergestellt (Esra 2, 63. Nehem. 7, 65. und die Ausll. das.). Mit dem Prophetenthume gieng es ebenfalls auf die Neige, und nur noch einmal durch einen ganz besonderen Rathschluß Gottes wurden, um den Tempel wieder herzustellen, mehrere dieser Gottesmänner des heil. Geistes voll. Gründe genug, um zu trauern über einen Gegenstand, der hinreichend beurkundete, daß nicht mehr, wie ehedem, des Herrn Hand über Israel waltete, die es einst so muthvoll und sicher bei aller drohenden Gefahr machte, während jetzt Verzagtheit und Kleinmuth der Grundcharakter des Volkes war. Aber ge-

---

daß die Trauer unschuldiger (?) Kinder besonders wirksam zur Erhörung des Gebetes sey; eine Vorstellung, die sich selbst nicht in der hiefür beständig angezogenen Stelle Judith 4, 8. nachweisen läßt! —

Digitized by Google

rade im dritten Jahre des Cyrus wuchs die bedenkliche Lage der Juden bedeutend. Hier war es, wo die Samaritaner, aus Aerger darüber, von den Juden mit ihren freundschaftlichen Anerbietungen abgewiesen zu seyn, es durch Ränke und Bestechungen am persischen Hofe dahin zu bringen, wußten daß der Tempelbau inhibirt wurde. Wie muthlos das Volk dadurch wurde, geht hervor aus Esra 4, 4.: „Da machten die Bewohner jener Gegenden schlaff die Hände der Juden, und schreckten sie ab vom Bauen." Dies war ohnehin um so verderblicher, da das an sich so träge Volk eher der eifrigsten Aufmunterungen bedurfte, wie aus den Reden der später auftretenden Propheten, Haggai und Sacharja erhellt, und durch die mindesten, ihm entgegen tretenden Hindernisse nur noch unthätiger gemacht wurde. Es war voraus zu sehen, daß jetzt der Bau lange Zeit unterbleiben werde, zumal unter einem solchen Regenten, wie Cambyses, den Daniel seinem Charakter nach damals schon genug kennen konnte, wie denn wirklich nur durch außerordentliche göttliche Veranstaltungen theils durch die Erweckung der Propheten Haggai und Sacharja und deren Einwirkung auf das Volk, theils durch das Auge Gottes, welches über die Aeltesten der Juden wachte, daß sie nicht verhindert wurden von den königlichen Satrapen Tatnai und Seter Basnai in der Ausführung ihres Unternehmens (Esra 5, 1 f. 5 f.) erst unter Darius Hystaspis der Tempel erbauet werden konnte. Es ist also von der höchsten Wichtigkeit, daß gerade in diese Zeit die Trauer des Propheten fällt, und merkwürdiger Weise führt uns die Angabe des Monats bei Daniel noch weiter. Dieser war nämlich der Monat Nisan, für die Juden ein Monat, in welchen das wichtige Passahfest fiel, zu dessen Feier der Tempel unentbehrlich war, da in demselben alle Osterlämmer geschlachtet werden, und täglich Brand- und Sündopfer dargebracht werden mußten; und wozu eine besondere Reinigung, besonders der Priester und Leviten (Esra 6, 20.), erfordert wurde. Es wird uns daher als eine große Denkwürdigkeit im B. Esra (C. 4.) erzählt, wie erst nach der Erbauung des Tempels die Juden das erste Passah feierten. Dieses Fest selbst fiel auf den 14ten bis 21sten Tag des Monats Nisan. Am 24sten Tage dieses Monats heißt es, habe Daniel seine Offenbarung erhalten. Dem Texte zufolge

Digitized by Google

ist nun die Trauer Daniels, die drei Wochen dauerte, als vorhergehend zu denken, und nach Verlauf derselben tritt erst die Mittheilung Gottes an den Propheten ein. Wir haben schon wegen dieser mit Absicht hervorgehobenen Zeitangabe hinreichenden Grund, die Veranlassung zu der Trauer Daniels speziell in der Feier des Passahfestes zu suchen, welches damals von den Juden nicht gefeiert werden konnte, wozu Daniel sich um so mehr aufgefordert fühlen mußte, da jene Feier jetzt als noch lange nicht zu Stande kommend, vorauszusetzen war. Hierauf leiten uns auch folgende Umstände der Beschaffenheit der Trauer selbst. 1) Daniel genießt Fastenspeise 21 Tage, also eine dreimal längere Zeit, die sonst die Feier des Fastens verlangte [1]). Gerade aber diese dreifache Erhöhung des gesetzmäßig Gebotenen macht es wahrscheinlich, daß sie nicht unabhängig von dem letzteren statt fand. Dies darf um so weniger auffallen, da Privat-Fasten, die jeder sich selbst auflegte, im Exil sehr gewöhnlich wurden; vgl. Sach. 7, 4. und das. Grotius [2]). 2) Daniel nimmt dieselbe Speise zu sich, die geboten war, während des Passahfestes zu genießen. Zwar heißt es nur, Daniel habe kein לחם חמדות gegessen, und neuere Ausleger (vgl. z. B. Berth.) haben dies so verstanden, als habe sich der Prophet der Speise überhaupt enthalten, indem sie das חמדות als epitheton ornans fassen (das liebe Brod), wodurch die Unentbehrlichkeit dieses Nahrungsmittels angezeigt werde, wie schon Theodoret erklärte. Allein es ist nicht bloß undenkbar, daß ein Mensch ohne Nahrung drei Wochen lang zugebracht haben sollte (wozu sich wohl bei selbst fanatischen Asceten keine glaubwürdige Beispiele nachweisen lassen), sondern auch bei den Juden stets Sitte gewesen, bei länger dauernden Privat-Fasten nur die gewöhnlichen Speisen zu vermeiden. Offenbar fordert also das חמדות einen andern Gegensatz als den des בשר, und dieser findet sich leicht in dem לחם עני, Trübsalsbrod, welches bekanntlich ausschließlich das ganze Fest über (חג המצות) gegessen wer-

1) Grotius: Ternarius numerus Deo sacer; septenarius vero humanarum virtutum consummationem designat.

2) Auch bei den späteren Juden (wahrscheinlich schon zu Christi Zeit) fand eine dreißigtägige Vorbereitung auf das Passahfest statt; vgl. Lightfoot, hor. Hebr. et Talmud., p. 1015 f.

Digitized by Google

den mußte. Da dieses Brod ausdrücklich seinen Namen führte zum Andenken an die in Aegypten erlittene Trübsal (s. Rosenmüller, scholl. ad Deuter. 16, 3.), so war es hier um so passender, wenn Daniel in der jetzigen, der damaligen nicht unähnlichen Trübsal der Kinder Israel den Genuß desselben verlängerte, um Zeichen seiner tiefen Betrübniß [1]). — Fassen wir jetzt diejenigen Gründe zusammen, welche gegen den ascetischen Gebrauch des Fastens und somit auch gegen eine spätere Abfassung des Buches sprechen, so möchten dies etwa folgende seyn: 1) Es liegt nicht die mindeste Andeutung dazu in unserm Texte. Daß der Prophet hier Trauerbrot ißt, ist, abgesehen von der nachgewiesenen Veranlassung, ebenfalls keineswegs ohne Analogie bei andern Propheten. Selbst Gesen., z. Jes., II, S. 226., sagt: „Das Fassen wurde allerdings als ein wirksames Mittel betrachtet, die Gottheit zur Erhörung und Gnade zu stimmen; Joel 1, 14. 2, 12. Dan. 10, 2. 13.“ Aehnlich erhält der Prophet Jeremias die Weissagung, die tiefste Trauer anzulegen, und dann einen Trauergesang über das Ende seines Vaterlandes anzustimmen (7, 29 f.). Jesaia muß das Prophetenkleid von seinen Hüften lösen, seine Schuhe ausziehen, und nackend und barfuß einhergehen u. s. w. — Gebräuche, welche eine bedeutend tiefere Trauer, und eine weit größere Darlegung derselben verrathen, als die unsrige. Sollte diese einen ascetischen Zweck andeuten, so müßte sie nicht bloß bedeutend schärfer hervortreten, sondern auch nothwendig in Verbindung gesetzt seyn mit der Offenbarung selbst. Diese steht aber durchaus in keinem Zusammenhange damit, ja nach V. 4., vergl. 7., scheint offenbar die Erzählung einen davon unabhängigen Zustand des Propheten anzuzeigen; vgl. die Anmk. das. — 2) Ascetische Vorbereitungen auf Offenbarungen lassen sich nicht bloß nicht bei den Propheten, sondern auch am allerwenigsten in der makkabäischen Zeit unter den Juden als vorhanden und im Volksglauben begründet

1) Jos. Jachiad. versteht hier das לחם קיבור השור, d. i. schwarzes, aus Kleie bestehendes Brod, entgegengesetzt dem לחם עיסה, mit Kleie gemischtes Brod, welches die Aermeren aßen (vgl. Schabbath., C. 7. fin.), während jenes mehr als Viehfutter betrachtet zu seyn scheint (vgl. Maschcirim, C. 2. und Erubin, Fol. 56, 1.). So sehr suchte man die Asceſe des Propheten durch willkürliche Auslegungen zu vergrößern! —

Digitized by Google

nachweisen. Was das erstere anlangt, so meint zwar Dr. Hengstenberg (Beitrr., S. 147.), es lasse sich wohl denken, daß die Propheten durch solche ascetische Uebungen, eben so, wie durch andere Vorbereitungen (vgl. 2 Könn. 3, 15.), das zu mächtige Eigenleben zu schwächen suchten, und Gesen. (z. Jes. 20, 2.) hat Spuren von Ascese bei den Propheten nachzuweisen gesucht. Der Gebrauch der Musik, auf den man sich hier beruft, hatte gewiß einen ganz andern Zweck, indem sie auf eine Art Weissagung, die sich durch Gesänge und von Gott eingegebene Lieder (ähnlich den Pss.) kund gab, sich bezog; als Vorbereitung darf es gewiß nicht angesehen werden, wie schon der Gebrauch des Wortes נבא beweiset. Die Stellen, welche Gesenius anzieht, beweisen wohl für ein einfaches, enthaltsames Leben der Propheten, keineswegs aber für verbreitete ascetische Begriffe. Allein alles dieses würde, wenn es auch wirklich bei den Propheten statt gefunden hätte, doch keineswegs bei Daniel eine Anwendung leiden, welcher kein Prophet dem Amte nach war, und daher auch nicht, wie schon die Juden richtig bemerkten, kein so enthaltsames und ganz dem Dienste Gottes gewidmetes Leben führte. — Lassen sich aber schon in jenen Zeiten keine ascetischen Begriffe nachweisen, so ist dies noch weit weniger im hasmonäischen Zeitalter der Fall. „Dieses unglückliche Zeitalter hatte den Glauben an einen im Menschen wirksamen Geist Gottes verloren. — Die Wirksamkeit desselben war mit dem A. T. geschlossen; kein Prophet stand mehr auf (1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41.)." De Wette, bibl. Dogm., S. 117. Eine Zeit aber, die überhaupt den Glauben an unter sich fortbestehende Offenbarung verloren hat, kann unmöglich zu solchen Vorstellungen des krassesten Mysticismus, der die Vereinigung und Vertiefung des menschlichen Geistes in den göttlichen Verstand statuirt, geneigt seyn, und überhaupt den palästinensischen Juden lag diese wohl stets ferne. Man weise z. B. eine einzige Stelle aus dem ersten B. der Makkab. nach, die für eine solche Ansicht zu sprechen schiene — stets wird man nur diese Ascese als etwas Gott wohlgefälliges, als gutes Werk bezeichnet finden, und somit die Hervorhebung des eignen Verdienstes — eine Ansicht, die später z. B. im B. Tobi und im Talmud ihren Culminationspunkt erreichte. Aber ganz anders ist es allerdings bei den alexandrini-

Digitized by Google

schen Juden, wie schon im B. der Weisheit eine mystische Ascese begründet ist, 9, 15., die bei Philo besonders als auf die Spitze getrieben sich darstellt, der sich bekanntlich selbst für inspirirt ausgab. So heißt es z. B. in dem testam. XII. Patriarch., p. 521. ed. Fabrizius (wie es scheint mit Rücksicht auf Daniel): *Οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιον, καὶ κρέας οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου, καὶ πᾶν* (leg. *πάντα*) *ἄρτον ἐπιθυμίας οὐκ ἐγευσάμην, πενθῶν ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ μου, μεγάλη γὰρ ἦν*, wobei die Uebertreibung der Kasteiung in Vergleich mit unsrer Stelle in die Augen springt. Noch weiter geht ebenfalls mit Nachahmung unsrer Stelle das vierte B. Esra; vgl. 5, 13.: si oraveris iterum et ploraveris, sicut et nunc, et jejunaveris septem diebus, audies iterato horum majora, cll. 6, 31. 35. etc. Die Benennung תענית חלום (jejunium pro insomnio) im Talmud und die daran geknüpfte Lehre, daß man durch Fasten Orakel im Traume erhalten könne, so wie überhaupt Befriedigung seiner Wünsche erlangen (vgl. Lightfoot, hor. Hebr. et Talmud., p. 317 f.), ist nur dem kabbalistischen Element, welches sich durch den Talmud hindurch zieht, und namentlich in diesem Falle gewiß sehr späten Ursprunges und entlehnt ist, zuzuschreiben und daraus zu erklären. Auch die Rabbinen erklären wahrscheinlich auf diesen Grund gestützt unsre Stelle von einer ascetischen Vorbereitung auf Offenbarung, vgl. z. B. Jos. Jachiad. Daß bei den Essenern Vorbereitungen auf Offenbarungen statt gefunden haben, scheint aus der Stelle Josephi, de bello Jud., II, 7., hervorzugehen (*εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἱ καὶ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βιβλίους ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι*). — 3) Wichtig ist in Bezug auf die Auffassung der Gegner die St. 10, 12. In diesem Verse sind besonders zwei wichtige Punkte hervorgehoben: a) die Erhörung der Bitte Daniels, welche als eine Folge nicht bloß seiner (innern) Demüthigung vor Gott, sondern auch seines eifrigen Wunsches nach Aufschlüssen, seines Lauschens auf Offenbarungen (V. 1.) erfolgte. b) Das Kommen des Engels in Folge des Gebetes Daniels. So findet also hier sich bei richtiger Erklärung der St. (s. d. Anmk. unt.) gerade das Gegentheil einer ascetischen Ansicht (die Erhörung eines Gebets in

Folge

Digitized by Google

Folge der Zerknirschung und des Glaubens einer Gott angenehmen Seele) und die Ansicht der Gegner beruht nur auf einer falschen, später zu widerlegenden Auslegung [1]).

וְסוֹךְ לֹא־סָכְתִּי. Eine im ganzen Oriente verbreitete und des Klimas wegen nothwendige Sitte ist das Salben, welches sowohl bei Niedrigen als bei Vornehmen im Gebrauch war, und nur bei den letzteren in Luxus ausartete. Man hatte nämlich verschiedene Arten von Ingredienzien, welche bisweilen sehr kostbar, und aus dem Auslande herbeigeschafft waren, wie Ezechiel (27, 22.) den vorzüglichen Balsam erwähnt (ראשׁ כל־בשׂם), welchen die Einwohner am persischen Meerbusen aus Indien holten und durch Karawanen nach Tyrus schafften. Unter den Persern war diese Sitte besonders herrschend (Plin., H. N. XIII, 1.: Persae non tam ungi, quam unguentis madere consueverunt; Hieron. z. d. St.: qui mos apud Persas et Indos hodie quoque servatur, ut pro balneis utantur unguentis); eben so bei den Babyloniern (vgl. Posidonius b. Athen., XV, p. 692. C.). Da das Salben besonders bei dem Mahle statt fand (vgl. Ps. 23, 5. Amos 6, 6.; vgl. Niebuhr, Beschreibung von Arab., S. 59.), so mußte natürlich bei Festen von selbst dasselbe wegfallen, wie überhaupt bei Trauerfällen [2]). — Man beachte übrigens, daß Daniel hier zu den שבוים ausdrücklich die nähere Bestimmung ימים hinzusetzt, um sie von den

---

1) Wenn Dr. Hengstenb., a. a. O. S. 148 f., noch darauf Gewicht legt, daß hier das הייתי מתאבל (die Trauer Dan.'s) ganz sinnlos gesagt wäre bei einer ascetischen Ansicht, so ist dieses Argument schwerlich gültig, wie ja denn die Benennung Trauernder, d. h. Ascet (vergl. das syr. ܐܒܠܐ und das arab. ابيل, z. B. Mich., syr. Chrest., S. 79.) und die oben angeführte St. aus den Apokryphen das Gegentheil hinreichend erweisen.

2) Schwerlich ist es daher richtig, was Dr. Hengstenb. (S. 149.) bemerkt: „Das Salben war ein Zeichen der Freude. — Als ascetisches Mittel kann die Unterlassung desselben gar nicht betrachtet werden." — Namentlich in den Verhältnissen, in welchen sich Dan. befand, gehörte es gewiß zu einem Bedürfnisse, welches aber auch hier, eben so wie der Genuß der gewöhnlichen Speisen, wegfiel, und daher (wenn diese Annahme nicht durch andere Gründe entkräftet würde) allerdings als eine Art Kasteiung und Ascese angesehen werden könnte.

Digitized by Google

Jahrwochen, die im vorigen Cap. (s. d. Anmk. das.) erwähnt waren, zu unterscheiden.

V. 4. Am 24sten Tage. — J. D. Michaelis nimmt an, die Trauer Daniels habe ihren Anfang mit dem ersten Tage des Monats Nisan genommen, nach alt jüdischer Weise, und die Angabe des 24sten Tages sey wohl nach einer andern Zeitrechnung, etwa der babylonischen, geflossen. Allerdings muß man diese Annahme mit Berth. wohl eine unnütze, in die Stelle hineingetragene Schwierigkeit nennen; indessen ist es zu beachten, das vorher die allgemeine Angabe der Trauerzeit (בימים ההם) sich findet, und jetzt die ganz genaue die Zeit der Vision, welches allerdings es nicht nothwendig macht, gerade mit dem 24sten Tage das Ende der Trauerzeit anzunehmen. — Es entsteht hier eben so, wie Cap. 8., die Frage, ob der Prophet nur in der Vision, oder wirklich am Tigris sich während jener Zeit aufgehalten habe. Wir müssen uns mit Grotius, Geier, Chr. B. Michaelis u. a. für das letztere entscheiden, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Es lassen sich durchaus nicht aus den Worten selbst Beweise für ein Versetzen in der Extase nach dem Tigris beibringen. Denn wenn Berth., der sich hier — seltsam genug! — im Widerspruche mit seiner Behauptung z. C. 8. für die Vision entscheidet, sich darauf beruft, daß V. 7. das Gesicht offenbar als ein neueres Faktum bezeichnet werde, so kann dieses schwerlich etwas für die jetzige Situation Daniels beweisen. Im Gegentheil aber kann man sich mit Recht darauf berufen, daß in V. 4. durchaus keine Angabe einer Vision enthalten sey, daß vielmehr diese ausdrücklich (vgl. V. 5.) davon unterschieden werde; ferner, daß Daniel Begleiter bei sich hatte (vgl. V. 7, 8.) [1]), welches auf seinen Aufenthalt unter freiem Himmel führt, endlich, daß nach V. 13. der mit Daniel redende vom persischen Hofe kommt, welches ebenfalls auf eine Entfernung Daniels von dem letzteren hinweiset. 2) Es läßt sich gar nicht absehen, warum, wenn die Begebenheit als Vision zu fas-

1) Consequent, rücksichtlich der entgegenstehenden Auslegung, erklärt Calvin auch diesen Vorgang. Er sagt: quum haberet (Daniel) domesticos suos secum, fuit tamen per visionem in ripa fluminis, et similis attonito, ut tota ejus familia cognosceret ecstasin illam, tamen causam nescirent. Gewiß eine höchst gezwungene Ausflucht! —

Digitized by Google

sen wäre, die spezielle Angabe des Tigris gewählt sey, vgl. den ganz allgemeinen Ausdruck 7, 2. Denn die Bemerkung von J. D. Michaelis, daß an diesem Strome der Hauptschauplatz desjenigen Krieges gewesen sey, welcher dem persischen Reiche ein Ende gemacht habe, ist nicht einmal an sich betrachtet ganz richtig, und würde sehr unpassend gewählt seyn, da das persische Reich in der folgenden Vision nur beiläufig berührt, und keineswegs ein Hauptgegenstand derselben ist. 3) Wie trefflich diese Situation Daniels theils zu seiner ganzen Stimmung (vgl. Ezech. 1, 1.) und besonders zu dem vorhergehenden Fasten passe, möge folgende schöne Bemerkung Geiers zeigen: Juxta hunc (fluvium) se fuisse dicit propheta, jejunio hactenus maceratus, precibusque vacans devotis, sine dubio, ut animum nonnihil recrearet hac loci jucundioris contemplatione, si quidem ad hujusmodi fluviorum ripas amoeni nonnumquam dantur colles, valles aut luci arboribus consiti, ubi undarum suaviter audiuntur susurri adeoque non exigua simul suppeditatur ansa recolendi beneficia tam creationis, quam conservationis, redemtionis, etc. (vgl. Hengstenb., Christol., I, 1, S. 295.) Noch müssen wir gegen die eben so unbegründete als unpassende Annahme von Stäudlin (Beitrr., S. 302.) und Bertholdt z. d. St., daß das Sitzen an Flüssen mit dem Glauben der Babylonier (?) und Perser, daß die Flüsse heilig seyen, bemerken, daß wir in dieser Erscheinung nur den Grund finden können, welchen in Bezug auf die Stelle Ps. 137, 1. [1]) schon Gesenius (allg. Lit.-Zt., 1826. Erg. Bl. Nr. 69.) geltend gemacht hat, daß die Exulanten aus demselben Grunde namentlich an den die Gränze nach ihrem Vaterlande hin bildenden Flüssen gesessen hätten, um ihre Sehnsucht auszudrücken, und den Blick durch die endlose Wüste nach dem geliebten Lande hin zu wenden, wie der nach Ithaka sich sehnende Odysseus nach den fernen Bergen schauet und die Exulanten (Ps. 121, 1.) nach den fernen Bergen blicken. Wie schön diese Situation sich mit derjenigen Stimmung in Uebereinstimmung setzen läßt, welche

1) Die Annahme von vielen Auslegern bei dieser Stelle, daß die Synagogen der Juden an Flüssen angelegt seyen, ist gewiß hierher nicht gehörig, und nur eine Uebertragung einer bedeutend späteren Sitte auf eine frühere.

Digitized by Google

jetzt bei Daniel, der nicht selbst mitziehen konnte in das Land seiner Väter, die vorherrschende seyn mußte, brauchen wir nicht auseinander zu setzen; vielleicht hat schon der syr. Uebersetzer, diesen Umstand fühlend, dem Texte dadurch noch zu Hülfe kommen wollen, daß er statt des Tigris den Euphrat setzte.

V. 5. Die Vision selbst, eingeleitet durch die auch von dem die Offenbarung Gottes zugekehrten innern Sinne gebräuchlichen Formel: אשא את־עיני, welches Abenesra fälschlich für Bezeichnung des träumenden Zustandes hält, vergl. Sach. 1, 8. Hieron.: Elevatione opus est oculorum, ut visionem mysticam cernere valeamus. Calvin: intelligit propheta visionem hanc fuisse certam, quia scilicet non tantum mente fuerit composita et sedula, sed etiam omnes sensus applicuerit ad eam rem, de qua tractat. — Der Mann, den der Prophet schauet, ist in Leinwand gekleidet (בַּדִּים, Theodot., Aq.: *βαδδίν*, LXX. *βύσσινα*, vgl. Jablonsky, oppuscc., tom. I, p. 18. ed. De Water; Alberti, z. Hesych. s. v. *βαδδίν*). Diese sind die weißen leinenen Gewänder, welche sich durch ihre langen Schleppen bei den Hebräern (vgl. Jes. 6, 1. Ezech. 10, 2.), Medern (vergl. Brisson., de reg. Pers. princip., p. 247.), den alten Arabern (vgl. Schult., exc. ex Hamasa, pag. 427. Abulfeda, excer. ad calc. vit. Saladin., pag. 5.: وأسحب ديل الافتخار, trahe sysma gloriationis) und andern morgenländischen Völkern auszeichneten (jetzt unter dem Namen: ملحفة, s. Niebuhr, Reisebsch. v. Arab., S. 62., gebräuchlich). Bei andern Völkern bedienten sich Könige und die Vornehmsten des Landes ebenfalls solcher Gewänder; bei den Hebräern nur ausschließlich die Priester (vgl. 2 Mos. 28, 42. 39, 28. 3 Mos. 6, 3. 16, 4.), oder solche, die priesterliche Verrichtungen hatten (1 Sam. 2, 18. 2 Sam. 6, 14. u. a.). Dieser Schmuck galt also für einen eben so ehrenvollen als heiligen, wie schon die alten Uebersetzer dies ausdrücken, von denen Symmachus ἐξαίρετα, Syr. und Ar.: vestes honoris haben (so auch übers. der Arab., Ez. 10, 2.: الحلة, Schmuck), vgl. *ποδήρης δόξης*, Jes. Sir. 27, 8. 45, 7. 8. und das arab. طويل الديل, longus syrmatis, d. h. nobilis, dives, vergl.

Digitized by Google

Ewald, comm. ad Apoc., p. 100. Auch die KVV. deuten hierauf häufig hin; vgl. z. B. Tertullian, de cultu feminar. c. 13. vestite vos bysso sanctitatis; Hippolyt z. unf. St.: ἐνδεδυμένος ποικίλον (?!) χιτῶνα μυστηρίων ἐπεδείκνυεν (worauf die Deutung, nämlich die Erwartung der Ankunft Chriſti von Seiten vieler Völker folgt); vgl. auch B. d. Weish. 18, 24. Im N. T. erſcheint ſo Chriſtus (Apokal. 1. u. ö.), die Engel (Matth. 28, 3. Act. 1, 10., vgl. Henoch 89, 41.), die verklärten Gläubigen im Himmel (Apok. 6, 11. 7, 9. — als Zeichen ihrer Rechtfertigung: τὸ βύσσινον τὰ δικαιωματά ἐστιν τῶν ἁγίων, Apok. 19, 8.), mit welchem letzteren Punkte zu vergleichen ſind die jüdiſchen Sagen von den im Himmel aufbewahrten weißen Kleidern für die Gerechten, ſ. Schöttgen, hor., p. 1100. Eiſenmenger, II, S. 310. [1]). Auch die Griechen ahmten dieſes orientaliſche Koſtüm nach, wie z. B. bei dem erotiſchen Schriftſteller Achilles Tatius die Geliebte des Klitophon, Leucippe, angethan erſcheint mit einem heiligen Gewande, welch'es aus feiner Leinwand beſtand, und bis auf die Füße herabhing. — Ein zweiter Schmuck iſt der goldene Gürtel, deſſen ſich ebenfalls nur die Angeſehenſten bedienten (vgl. 1 Makk. 10, 89.: πόρπην χρυσῆν, Hom., Od. ε, 231. von der Kalypſo: περὶ δὲ ζώνην βάλετ' ἰξυὶ καλὴν, χρυσείην, Virg., Aen. IV, 138.); vgl. Apok. 1, 13. Sonſt trugen ihn die Vornehmen in der Regel nur von Linnen und

1) Herder, Geiſt der hebr. Poeſ., Th. II. S. 28.: „In den ſpäteren Zeiten der hebr. Poeſie wurden Prieſter und Engel verbunden. Da jene Boten Jehovas, d. h. Ausrichter ſeiner Landesgeſetze waren, da ſie den Vorzug hatten, ſich dem Throne Gottes nahen zu dürfen, und in ſeinem Palaſt vor ihm zu dienen, ſo gieng natürlich, ſobald der Himmel Gottes Gezelt und Tempel wurden, auch das Bild der Prieſter dahin über. Schon bei Jeſaias ſind die Seraphim Fürſten und Prieſter, d. h. eines im Tempel thronenden Königs Diener. In Ezechiels Geſicht iſt der Engel, der die Rechtſchaffenen zur Schonung bezeichnet, ein Prieſter (9, 3.); ſo wie auch die herrliche Geſtalt bei Daniel, die ihm die Geſichte deutet (10, 5.). In dieſen Zeiten wurden alle Bilder der Reinigkeit, Würde und Zierde jener alten Zeiten vergeiſtigt und auf dieſe Himmelsfürſten verwandt; in welchen Geſtalten auch die Engel des N. T. erſcheinen. In der Offenbarung Johannes ſind Engel und himmliſche Prieſter Eins: in ihr und im Briefe an die Hebräer iſt Chriſtus, wenn ſeine höchſte königliche Würde angezeigt werden ſoll, der himmliſche Hoheprieſter."

Digitized by Google

Baumwolle; vgl. Jerem. 13, 1. Ezech. 16, 10., s. auch Jahn, Archäolog., II, 1, S. 82. Der Pluralis חגרים bezieht sich entweder auf die Sitte des Morgenlandes, die noch jetzt in Persien sich findet (vgl. Chardin, voyage, Tom. IV, p. 159.), mehrere Gürtel von den kostbarsten Zeugen über einander zu tragen; oder es steht auch wegen des allgemeinen Sinnes des Wortes חגורה — Umgürtung — zur Bezeichnung eines einzelnen Gürtels, dessen Binden mehrere Male um den Leib geschlagen wurden; vergl. das Wort קִשֻּׁרִים, eigentlich Umwickelungen, dann auch von einem Gürtel, תּוֹרִים, eigentlich Umkreise, Umläufe, dann eine Halskette. — עופז, vgl. כתם אופיר, Ps. 35, 8., כתם פז, Hohesl. 5, 11. Es fragt sich, ob die Annahme derer, welche den Namen Upas für Bezeichnung eines Landes, und zwar identisch mit Ophir nehmen, richtig sey, oder nicht? Auch Gesenius (thes., p. 137.) stellt die Vermuthung auf, es sey dies der spätere, im gemeinen Leben gewöhnliche Name für Ophir geworden, durch Verwechselung des ר mit ז, und der Anspielung auf das W. פז (s. darüber Schult., z. Sprüchw., 8, 19.; griech. ἄπυρον, s. Wesseling, z. Diodor. Sic., II, 50. III, 45.). Allein jene Verwechselung ist, wie schon an sich mit der Natur des ז nicht gut vereinbar, so auch im Hebräischen nicht nachweisbar; denn das einzige Beispiel, was man hiefür beibringt, בָּזָק (Ez. 1, 14.) steht keineswegs geradezu für בָּרָק, wie die Grundbedeutung in den Dialekten (im Syr. ܒܙܩ und im Arab. بَزَقَ, spargere, dispergere — von den Strahlen der Sonne) beweiset. Und so erscheint die eine Stammform אפז = פזז, arab. فَضَّ, wovon das Particip. מופז, 1 Könn. 10, 8., als durchaus statthaft, indem sich davon das Adjektiv אופז bildete. Vielleicht ist daher bei Jerem., l. l., richtiger zu punktiren מְאוּפָז, vgl. מְאוּזָּל, Ez. 27, 19. Im Talmud bedeutet אפז exsilire, vgl. פזז, für festinare, praecipitare, Buxtorf, lex., p. 1709.

V. 6. Es folgt die nähere Beschreibung der Gestalt, wobei nach der Sitte der morgenländischen Dichter nach der allgemeinen Schilderung der Anfang mit dem Haupte gemacht wird, und zuletzt die Füße und die Stimme beschrieben werden; s.

Digitized by Google

Hohesl. 4, 2 f. 5, 10. 6, 4 f. Apok. 1, 14 f. 19, 12 f., und nur selten ein umgekehrter Gang eingeschlagen wird, wie Hohesl. 7, 2 f. und das. Ewald. — Das Wort גויה bedeutet ursprünglich (nicht, wie Gesenius und Winer angeben: sekundär): Leichnam (welche Bedeutung deßhalb auch 1 Mos. 47, 18. keineswegs verwischt ist). Erst in späteren Büchern findet sich die allgemeine Bedeutung (Ezech. 1, 11. 23. Nehem. 9, 37.), welche im Chald. und Syr. die recipirte ist. — Sein Leib war wie Chrysolith. תַּרְשִׁישׁ, der Name eines Edelsteins, von den Alten Chrysolith, von den Neueren Topaz genannt, der sich besonders in Spanien (Tartessus) findet, und daher auch gewiß seinen Namen hat (vgl. Michaelis, spicil. geogr. H., I, p. 19 f. Braun, de vestitu sacerdot. H., II, 17. Bellermann, Urim und Thumim, S. 59.). Schön sagt Hippolyt: τὸ σῶμα τὸ τέλειον αὐτοῦ ἦν, ἡμεῖς δὲ μέλη ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἡνωμένοι καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου βαστζόμενοι. Wunderlich und abgeschmackt ist dagegen die Bemerkung von Grotius: Beryllus (?), qui mari concolor, eo variae vices significantur ministeriorum angelicorum, nunc huc, nunc illuc se ferentium more Oceani!! LXX.: τὸ στόμα (vielleicht zu lesen σῶμα) αὐτοῦ ὡσεὶ θαλάσσης, vgl. Segaar z. d. St. — Sein Antlitz wie ein Blitz. Alles wies auf die erhabene, übermenschliche Natur der Erscheinung hin: daher die schöne Vergleichung mit einem Blitze, dessen Kraft nicht bloß eine leuchtende, strahlende, sondern auch eine verderbende und verzehrende ist; vgl. Ezech. 1, 13. 14. Von dem Engel im Grabe Christi heißt es ganz ähnlich: ἦν ἡ ἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή, weßhalb die Hüter, von Schrecken ergriffen, wie todt dalagen (Matth. 28, 3. 4.). Vom Antlitze Christi bei seiner Verklärung heißt es: ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, Matth. 17, 2. Coccejus: indicat eum, in cujus facie habitat lux et in cujus cognitione est lux. — Seine Augen wie Feuerfackeln. Das Auge der Erscheinung, wie das Ganze ein königliches, so dieses ein kriegerisches Ansehen, wie denn der Messias auch sonst als siegreicher, Völker bezwingender Held im A. B. erscheint; Jes. 63. Ps. 110. Aehnlich Apokal. 1, 14. 19, 12.: ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ· οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός. Von zürnenden, zum Kampf ent-

Digitized by Google

brannten Helden brauchen auch die Profan-Schriftsteller ähnliche Bilder; vgl. Homer, Il. 13, 474.: ὀφθαλμὼ δ' ἄρα οἱ πυρὶ λάμπετον. Virg., Aen. 12, 101. 102. — Das נְחֹשֶׁת קָלָל ist unstreitig eine Bezeichnung von polirtem Erze, welches die Hebräer vielleicht erst in der babylonischen Gefangenschaft gehörig kennen lernten, da die Babylonier, die einen so besonderen Fleiß auf die Verfertigung von Götzenbildern und Statuen verwandten, auch in dieser Kunst, wie überhaupt in der Kunst die Metalle zu verarbeiten, sich auszeichneten, vgl. Ez. 1, 7. Jene Bedeutung wird übrigens hinreichend gesichert durch die Form קְלַלְקַל vom Poliren der Metalle, Kohel. 10, 10. (vgl. Hartmann, linguist. Einl., S. 259.); so wie durch die verwandten in den Dialekten sich findenden Wörter, das chald. גְּלָל, politura (vgl. Esra 5, 8.: אבן גלל, und damit 3 Esra 6, 9.: διὰ λίθων ξυσῶν), das syr. ܓܠܠ, purgavit, mundavit, und das arab. جليل von glänzenden Farben oder Lichtstrahlen gebraucht (vgl. z. B. Apok. 21, 11. Ar. Erp.). Uebrigens vgl. man die gelehrte Auseinandersetzung bei Bochart, hieroz., II, 6, 16. p. 893 f. ed. Lips. — קוֹל הֲמוֹן מַיִם רַבִּים, vgl. Ezech. 1, 24. 43, 2. Apok. 1, 15. 14, 2. 19, 6. Die Stimme der Gottheit oder ihres Offenbarers erscheint in der heil. Schrift überall als eine gewaltige und durchdringende, und wird bald mit mächtigen Naturerscheinungen, wie dem Rollen des Donners, dem Brausen der Meereswogen, oder auch mit dem Toben von Völkerhaufen, oder dem Schalle von Drommeten u. a. verglichen. „Significatur efficacia verbi Christi, tantam habentis vim, quantam humanus sermo nunquam vel adsequetur, vel adsequi potest; idque sive pacis verba loquatur, sive minacem decretorii judicii sententiam dicat.“ Chr. B. Michaelis. Auch bei heidnischen Schriftstellern wird den Göttern derselben eine starke, übermenschliche Stimme, als etwas charakteristisches beigelegt; vgl. Hom., Il. V, 855 f. Virg., Aen. V, 647. I, 326. VI, 50. Auch bei diesen erscheinen Verkündigungen der Zukunft oder Theophanien mit einer mächtigen, überirdischen Stimme begleitet; vgl. Liv., I, 31.: Visi audire vocem ingentem ex summi cacuminis luco, ut patrio ritu Albani sacra facerent. II, 7.: Adjiciunt miracula huic pugnae: si-

Digitized by Google

lentio proximae noctis ingentem editam vocem etc. V, 32.: Vox horrenda edita templo cum tristibus minis. Tacit., histor., V, 13.: Expassae repente delubri fores et audita major humana vox etc. Virg., georg., I, 475 f.

V. 7. Wir fragen hier zuerst, wodurch die Flucht der Gefährten Daniels bewirkt wurde. Einige Ausleger, wie Theodoret, meinten, sie seyen durch die laute Stimme erschreckt worden. Allein schwerlich läßt sich dies mit den Worten der Erzählung vereinigen; diese nämlich weiset uns durch die Bemerkung: „ich Daniel sah das Gesicht allein," darauf hin, daß die Vision eine rein innerliche, nur mit dem geistigen Auge des Sehers und dem innern Sinne desselben zu erfassen war [1]). Eben so wenig in dem Texte begründet ist die Annahme Anderer, wie Deresers, daß die Gefährten, ohne zu wissen, was es war, durch Blitz (?!) und Getös erschreckt, geflohen seyen. Stäudlin (l. l. p. 298.) findet hier die Vorstellung ausgeprägt, daß nur der durch Buß- und Fasten-Uebungen vorbereitete Prophet, nicht aber die übrigen Unheiligen ohne geschärftes Auge die Gestalt sehen dürfen, daß diese daher von der Gottheit durch eine unsichtbare Kraft, die nichts unheiliges um sich dulde, entfernt wurden. Allein theils ist die angebliche Vorbereitung Daniels auf eine Offenbarung nach unsrer obigen Ausführung ein bloßes Phantom einiger Ausleger, theils erscheint die Vorstellung jener Entfernung der Männer durchaus als etwas magisches und abentheuerliches, wie dies den heiligen Schriftstellern sonst durchaus fremd ist. Eine hinreichende Erklärung dieses Faktums findet sich aber nach unserm Dafürhalten in der Einwirkung Gottes auf den Propheten, die wir im folgenden

1) Nichts desto weniger behaupten wir aber die objektive Realität der Vision, ohne deren Annahme überhaupt alle Visionen unerklärbare Räthsel und unauflösbare Proaleme sind. Freilich darf man aber auch nicht mit dem, was in der heil. Schrift als wirklich äußerliches Faktum aufgeführt wird, gewaltsam diese in innerliche verkehren, wie im A. T. bei der Geschichte Bileams, im N. T. bei der Taufe Christi, bei der Bath Kol, Joh. 13., bei welcher letzteren St. insbesondere, wenn man sich einfach an die Worte hält, weder die Erklärung von einem bloßen Donner, der später (subjektiv) gedeutet, noch die von einer Stimme, die nach der subjektiven Beschaffenheit der Zuhörer verschieden gefaßt wurde (wodurch die Objektivität des Wunders offenbar leidet), zugelassen werden darf.

Digitized by Google

Verse beschrieben finden. Wir können mit Recht annehmen, daß dieser Anblick, der nur zu sehr an ein unmittelbares Wirken Gottes in ihrer Nähe erinnerte, die Männer mit dem größten Schrecken erfüllen mußte, da sie nicht wissen konnten, welchen Endzweck jene Einwirkung hatte (vgl. auch die Beispiele b. Hengstenberg, Christol., I, S. 296.). Allerdings ist es ein ähnlicher Fall, wenn bei der Bekehrung Pauli seine Begleiter die Flucht ergriffen (Act. 9. u. 22.); indessen bleibt immer die, wiewohl unbedeutende Differenz, daß hier die Flucht von äußeren Erscheinungen, deren Sinn und Rede sie jedoch nicht verstanden, abgeleitet wird, welches bei Dan. nicht der Fall ist. Es mochte auch immer mit im Plane der Vorsehung liegen, den Daniel in eine solche Lage zu versetzen, die passender war die Offenbarungen Gottes zu empfangen, die Einsamkeit, als die der Umgebung von anderen, vielleicht sehr störend einwirkenden Personen; vgl. auch 2 Könn. 6, 17. — Die Ansicht übrigens, daß die Gottheit nur gewissen Personen ihre Offenbarung mittheile, anderen sie jedoch verhülle, findet sich auch in einigen Erzählungen der KVV., z. B. in der vom Alexander von Cappadocien, dem nach Euseb. (hist. eccl., VI, 11.) eine Stimme (*φωνὴν σαφεςάτην*), die nur die Frommen noch vernahmen (*τοῖς μάλιςα σπουδαίοις χρήσασαν*) seine Bestimmung zum Bischof verkündigte; ferner in der vom Polykarp, dem eine Stimme zurief: „sey stark und männlich Polykarp," gerade als ein solches Geräusch an dem Orte seines Aufenthaltes war, daß nur Wenige es hören konnten (Euseb., l. l. IV, 15.) u. s. w. Auch bei den Heiden läßt sich eine Analogie dieser Vorstellung nachweisen, z. B. in der Erzählung bei Hom., Il. I, 194 f., von der dem Achilles erscheinenden Athene:

οἷῳ φαινομένη, τῶν δ' ἄλλων οὔτις ὁρᾶτο,

und Plutarch sagt: *οἱ τῶν δαιμόνων λόγοι — — μόνοις ἐνηχοῦσιν τοῖς ἀθόρυβον ἦθος καὶ νήνεμον ἔχουσι τὴν ψυχὴν, οὓς δὴ καὶ ἱεροὺς καὶ δαιμονίους ἀνθρώπους καλοῦμεν.* Die Rabbinen stellten die Behauptung auf, daß Gott, wenn er zu den Propheten rede, auf außerordentliche Weise ihren innern Sinn schärfe, daß sie allein Ihn wahrhaft reden hören konnten, Niemand aber von denen, die etwa zufällig dabei waren; vgl. Vitringa, obss. sacr., II, p. 371 f. — Uebri-

Digitized by Google

gens macht schon Calvin trefflich auf die durch diese detaillirte Beschreibung entstehende Glaubwürdigkeit der Nachricht aufmerksam: oportuit enim — sagt er — modis omnibus hanc prophetiam sanciri, ut indubia ejus esset fides tum apud Judaeos, qui tum vivebant, tum apud posteros. — Dan. ergo non abs re inculcat certitudinem visionis et quaecunque ad eam probandam faciunt. Vgl. auch Geier z. d. St. — Von den alten Uebersetzern haben rücksichtlich des בהחבא die LXX. (ἐν σπουδῇ), Theodot. (ἐν φόβῳ), Syr. (ﻣﻦ ﺑﻌﺪ ﺍﻟﺨﻮﻑ) ein quid pro quo gesetzt, oder vielmehr bloß den Sinn, wie häufig, ausgedrückt. Kaum braucht man daher mit Bertholdt anzunehmen, daß sie anders gelesen haben, etwa בחחתו.

V. 8. Der Prophet geräth in großen Schrecken; betäubt sinkt er nieder, alle Kraft verläßt ihn, er gleicht mehr einem Todten als Lebendigen. Calvin: Deus non ideo terret suos, quoniam ipsum oblectet nostra purturbatio, sed quoniam id nobis utile est, quia scilicet nunquam erimus idonei ad discendum, nisi carne nostra prorsus subacta. Hoc autem necesse fieri violento modo propter pervicaciam nobis ingentem. — הוֹד, gleich dem aram. זִיו (5, 6. 7. 9, 28.), bezeichnet die Lebensblüthe und Jugendschöne (vgl. Sprüchww. 5, 9., wo die Vers. Ven. übers.: τὸ σὸν καλλὸς): hier wohl besonders die frische Gesichtsfarbe, welche ein Zeichen der Gesundheit und Frischheit des Körpers ist. — מַשְׁחִית ist die einzige Bildungsart der mit vorgesetztem מ sich formirenden Nomina durch Chirek in der letzten Sylbe, weßhalb sich nur in den ganz späten incorrekten Büchern unser Wort vorfindet, während Ezechiel die richtige Form מַשְׁחִת (9, 1.) neben der anomalen מַשְׁחִית (5, 16.). Mit Unrecht findet man nämlich in unsern Wörterbüchern die Stellen 2 Mos. 12, 13. 23. für die Bedeutung: Verderben, pestis, angeführt, wie sich denn diese dort nicht einmal grammatisch rechtfertigen läßt; richtig haben es daher schon die LXX. durch ὁ ὀλοθρεύων (als Particip. Hiph.) gefaßt, vgl. im N. T. das ὁ ὀλοθρεύτης, 1 Cor. 10, 10. und besonders 1 Chr. 21, 11. Auch die übrigen dafür angezogenen Beispiele bedürfen sehr der Sichtung; so wie es noch immer zu rügen ist, die Form מַשְׁחָה als eine besondere aufgeführt zu finden, (s. Ewald, krit. Gr., S. 357.) welche sich nicht durch

Digitized by Google

den status. constr. מִשְׁחַת (Jes. 52, 14.), der sich regelmäßig von מַשְׁחַת ableitet, erweisen läßt, wiewohl an dieser Stelle jene Form so wenig begriffen ist, daß einige מְשֻׁחַת, andere מֶשְׁחַת u. s. w. haben punktiren wollen. Man vergl. noch Ewald, a. a. O. S. 245 ff., der auch aus dem Arab. für unsere Form, wenn gleich nicht ganz gesicherte, Beispiele giebt. Unser משחית enthält übrigens den Begriff von deformitas, die körperliche Entstellung (gerade wie Jes. a. a. O.), von שחת, deturpare, foedare (vergl. über die Bedeutungen desselben Michaelis, krit. Kolleg. üb. die drei richtigsten Pss. von Christo, S. 226.). Gerade so wird das syr. ܚܒܠ (welches der Syrer auch hier gebraucht,) gesetzt; vgl. z. B. Barhebr., chron. Syr., p. 56. ed. Bruns und Kirsch (vom Nerva): ܒܢ ܒܟܘܪܗܢܐ ܢܟܠ ܘܟܓܪܗ ܐܬܚܒܠ ܘܡܝܬ, „darauf fiel er in eine Krankheit, sein Körper wurde sehr entstellt und er starb." Verkehrt übersetzen die LXX.: πνεῦμα ἐπεςράφη ἐπ' ἐμὲ εἰς φθοράν. — Die Redensart עצר כוח ist eine nur in spätern Büchern (vgl. 11, 6. 1 Chr. 29, 14. 2 Chr. 13, 20. 22, 9. u. s. w.) vorkommende, und selbst ohne כוח, 2 Chr. 14, 10. 20, 37., in dem Sinne colligere, comprimere vires — wie denn in den semitischen Sprachen die Begriffe binden, zusammenschnüren (durch Binden befestigen) und stark, kräftig seyn, ineinander sehr nahe liegen, wie im Hebr. חזק, חול, קשר, ganz besonders aber im Arab.: vgl. die Wörter زور, شل, ربط, شد, (davon شديد, robustus) u. a.; s. die Beispiele bei Schultens, opp. min., p. 100 ff. Bochart, hierozoicon, tom. II. p. 586. ed. Lips. J. D. Michaelis, supplem., p. 707. Im Kuran kehret mehrfach die Phrase wieder: die Bande jemandes binden, d. h. ihn mit einem starken, festen Körper beschenken; s. z. B. Sur. 76, 28.: „seine Knoten (Bande) sind nicht gelöset," d. h. er ist unbezwinglich, Schultens, exc. ex Hamasa, pag. 419.

V. 9. Das, was den Daniel so ganz besonders und vorzugsweise erschütterte, war die alles durchdringende Kraft der Stimme und Rede des Engels. הייתי נרדם. Die Construktion ist prägnant, wie Cap. 8, 18., Ges., Lehrg., S. 826., und die Schönheit desselben ist daher von dem Syrer gänzlich verwischt,

Digitized by Google

wenn er übersetzt: ܘܐܬܟܢܝܬ ܥܠ ܦܢܝ, Theodot.: ἤμην κατανενυγμένος ἐπὶ τὸ πρόσωπόν μου (wurde betrübt auf meinem Gesichte, vgl. 1 Mos. 34, 7. Act. 2, 37. u. a.; — unrichtig Schleusner, thes., III, p. 236.: stupidus timore obmutescebam). Der Sinn ist keineswegs dem Texte entsprechend wiedergegeben, wie denn das W. רדם auch von Winer (lex., s. v.) unrichtig durch: attonitus, torpore affectus est wiedergegeben wird, da es nur von einem tiefen Schlafe (תרדמה), einer Ohnmacht, gesagt wird, wie es denn selbst vom Tode gebraucht ist, Ps. 76, 7. Calvin: dicit se fuisse sopitum, quia quodammodo alienatus esset mente, ut accidere solet, ubi evanescunt omnes sensus prae formidine aliqua. — Nicht ohne Emphase sind die letzten Worte ופני ארצה hinzugefügt, wobei man sich sehr hüten muß, das ה locale für auf die Frage wo? stehend anzunehmen; denn die für diesen Gebrauch von Gesenius (Lehrg., S. 633.) beigebrachten Beispiele beweisen denselben keineswegs, wie schon Winer (lex., pag. 271. 272. u. a.) gezeigt hat. Der Begriff des Verweilens, Bleibens an einem Orte ist hier aus dem vorhergehenden הייתי נרדם zu wiederholen, und unsre Construktion gleicht ganz dem griechisch. διατρίβειν εἰς, ἀποθνήσκειν εἰς u. s. w.; vgl. Winer, neutestamentl. Gr., II, S. 139.

V. 10. Ueber den erschöpften Seher erbarmt sich die Gottheit; die himmlische Erscheinung hatte zu stark auf den schwachen Sterblichen eingewirkt, als daß er durch irdische Stärkung hätte genesen können, daher kömmt der Herr selber zu Hülfe: auf sein Gebot berührt eine unsichtbare Hand den Propheten, und richtet ihn wieder auf. Psychologisch interessant ist es, wie hier ganz unbestimmt eine Hand — יד — genannt wird; denn in dem Zustande, in welchem sich Daniel befand, konnte er nicht unterscheiden, wessen jene war und woher sie kam; vgl. 8, 18. 9, 21. — eine nicht unwichtige Bürgschaft für die Genauigkeit und Zuverlässigkeit der prophetischen Relation. Als die Wirkung und den Endzweck des Berührens mit der Hand hat man sich wohl nicht bloß das Aufrichten des Daniel zu denken, welches immer noch eine vorhergegangene Stärkung voraussetzt, sondern die ganze wohlthätige, sich auf denselben äußernde Kraft des Engels (חשמורת המלאך, wie

Digitized by Google

Jos. Jachiades es treffend nennt, oder attactus sanitatem et vires conferens nach Geier), als deren äußeres Symbol die Berührung angesehen ist, auf ganz analoge Weise, wie von dem Herrn selbst bei seiner Verklärung gesagt wird, daß er die betäubten Jünger angerührt (ἥψατο αὐτῶν) und ihnen dann zugerufen habe: Wachet auf, fürchtet euch nicht! (Matth. 17, 7.)

Der schöne Ausdruck תניעני, vacillare me fecit, bezeichnet treffend den Zustand, in welchem man sich trotz der erhaltenen Stärkung noch nicht ganz erholt hat. Entgangen ist dies dem syr. Uebers. (اضطربني), und nicht berücksichtigt in der Glosse des cod. 17. b. Kenn., welche dafür תניחני setzt. Minder zulässig ist auch die matte Erklärung Berth.'s, die hier kaum an der rechten Stelle stehen möchte, wornach dadurch bloß die Stellung dessen, der sich aufrichtet, ausgedrückt seyn soll. Auch aus dem folgende Verse ersehen wir die noch zitternde Stellung Daniels, welches Grotius gut so erläutert: Stabam, sed tremens, minus jam commotus, sed commotus tamen, ob angeli quanquam humana specie apparentis praesentiam. — Die folgenden Worte überss. die LXX.: ἐπὶ τῶν γονάτων ἐπὶ τὰ ἴχνη τῶν ποδῶν μου; Theodot.: ἐπὶ τὰ γόνατά μου, καὶ ἐπὶ τ. ι. τ. π. μ. (Alex. Ald. Compl.: καὶ ἐπὶ τοὺς ταρσοὺς τῶν χειρῶν μου) dem Sinne, aber nicht den Worten nach richtig. Das רגלי statt ידי ist auch in einigen codd. eingedrungen. Zum Verständnisse bemerkt Dathe richtig: ita nimirum, ut genibus manibusque niteretur. Nam sequenti versu narratur eum erectum stetisse. Dieser Erklärung müssen wir aus dem von Dathe angeführten Grunde, und wegen des über תניעני Bemerkten den Vorzug geben vor der von Berth. und Dereser gegebenen, nach welcher Daniel nur sagen will, er habe sich durch die Stärkung des Engels auf den flachen Händen und Knieen, wie einer, der aufstehen wolle, halten können.

V. 11. Liebreich und trostvoll redet der göttliche Gesandte den Propheten an: דניאל. Theodoret: καλεῖ αὐτὸν οὐ Βαλτασαρ, ἀλλὰ Δανιήλ, τὸ μὲν γὰρ ἦν Χαλδαίων, τὸ δὲ Ἑβραίων ὄνομα· καὶ τὸ μὲν ὑπὸ εὐσεβῶν ἐτέθη, τὸ δὲ ὑπὸ δυσσεβῶν προσετέθη. Minder wahr, sondern einen spielenden und gezwungenen Charakter an sich tragend ist das, was derselbe KV. sogleich hinzufügt: σημαίνει δε τὸ Δανιὴλ τῷ ἐλ-

Digitized by Google

λάδι φωνῇ κρίσιν θεοῦ· ὡς εἶναι αὐτὸν καὶ φερώνυμον καὶ δι' αὐτῶν κηρύττειν τῶν πραγμάτων, ὡς ὀρθῇ καὶ δικαίᾳ κρίσει χρώμενος ὁ θεὸς τῆς προφητικῆς αὐτὸν ἠξίωσε χάριτος, καὶ τὰ πολλαῖς ὕστερον γενεαῖς ἐσόμενα δῆλα πεποίηκε. — Ueber חמדות איש s. z. Cap. 9, 23. LXX.: ἄνθρωπος ἐλεηνός. Doch iſt hier zu bemerken, daß mehrere KVV., wie Hieronym. und Theodoret, gegen den Sprachgebrauch dieſe Worte activiſch verſtehen: Daniel, in quo desiderium erat, wobei ſie denn mancherlei willkürlich ergänzen. So ſagt Hieron.: congruenter vir desideriorum vocatur, qui instantia precum et afflictione, corporis jejuniorumque duritie cupit scire ventura et Dei secreta cognoscere; — und Theodor.: ἐπειδὴ τῶν μὲν τοῦ σώματος ἐπιθυμιῶν κρείττων ἐφάνης, ἐρασὴς δὲ ἐγένου τῶν θείων, καὶ φιλοσόργως δὲ περὶ τὸν λαὸν διακείμενος τὰ τούτῳ συμβησόμενα μαθεῖν ἐπιθυμήσας. — Die Redensart עמד על עמדו kommt nur in den ſpäteru Büchern des A. T. vor (daneben auch קום על עמדו, Nehem. 9, 3.), und zwar in verſchiedenartigen Nuancen, wie wir es denn ſchon oben, C. 8, 17., in etwas modifizirter Bedeutung laſen. An den meiſten Stellen wird ſie von demjenigen gebraucht, welcher dem rechten, ihm zukommenden und angemeſſenen Orte einnimmt; vgl. z. B. Neh. 8, 7. 2 Chr. 34, 31. 35, 10. u. a., und ſo auch tropiſch für: ſeine Pflicht erfüllen, Neh. 13, 11. Dieſe Bedeutung iſt hier jedoch unzuläſſig, und das עמד hier nicht ſowohl in dem Sinne von statio, als vielmehr von status, locus, in quo statur aufzufaſſen (wie auch 8, 17.), ſo daß stare in statu suo nichts anderes heißen kann firmiter stare, consistere. Bei der von Berth. gegebenen Erklärung: ſich aufrichten, ſieht man, abgeſehen von dem unrichtigen dadurch eingeſchwärzten Gedanken, gar nicht ein, in welchem Sinne das עמדו על zu nehmen ſey, und völlig unſtatthaft iſt daher das עמד על רגלין des Ezechiel verglichen werden. Trefflich ſagt Chr. B. Michaelis: Jubetur ergo Daniel, postquam non solum in genua ac volas manuum v. 10., sed (ut probabile est) etiam in pedes qualitercunque erectus esset, firmiter nunc consistere, ne, quod jam acciderat, prae nimio timore iterum deliquium patiens in terram feratur, sed potius verba ex ore revelan-

Digitized by Google

tis animo praesens excipiat. — Das folgende כִּי giebt den Grund an, warum jetzt der Prophet alle Ursache habe aufzumerken, da ein göttlicher Gesandte mit göttlichen Aufschlüssen für ihn zu ihm gekommen sey. — Die Hiphilform מרעיד sucht Ch. B. Mich. so zu erklären, daß entweder das Hiphil hier geradezu intransitive Bedeutung habe, oder daß es wegen der auch in andern Menschen den Schrecken hervorbringenden Furcht gesagt sey. Allein natürlich ist die erste Annahme ungrammatisch und die zweite viel zu gesucht und gekünstelt. Daß die Hiphilform in unserm Worte nicht eine Eigenschaft, sondern ein Hervorbringen und Erzeugen von Seiten des Subjekts anzeige, erhellt deutlich daraus, daß sie, außer unserer Stelle auch Esra 10, 9. von Menschen, Kal aber von leblosen Gegenständen, wie z. B. von der Erde, gebraucht ist, s. Ps. 104, 33.

V. 12. אל־תירא. Calvin: Deus vult tanquam freno nos metu semper cohiberi, sed interea sic temperat metum in servis suis, ne percusso sint, vel perturbato animo, quin placide ipsum adire parati sint. Vgl. 1 Mos. 15, 1. 26, 24. 46, 3. 3 Mos. 21, 35. 5 Mos. 1, 21. 3, 2. Jos. 8, 1. 10, 8. 11, 6. u. s. w. — In Bezug auf das Folgende bemerkt Hieronymus: Quaeritur, si statim exauditus est, cur non statim ad eum missus sit angelus. Data est ei per moram occasio amplius Deum deprecandi, ut ex eo, quod plus desiderat, per laborem plus audire mereatur. Die Redensart נתן לב steht für das im Vorigen gebrauchte הבין, wofür es in den spätern Büchern, besonders im Koheleth, oft vorkommt. Mit Unrecht faßt hier Berth. die Worte להבין ולהתענות als ἐν διὰ δυοιν auf, für: להבין בהתעניתי. Wir machen dagegen folgende Gründe geltend: 1) es würde auffallend seyn, wenn dies der Sinn des Concipienten wäre, die Worte so gestellt, und nicht vielmehr so: להתענות ולהבין zu finden, um so mehr, da es dem Vf. daran liegen mußte, jenen vermeintlichen Sinn so deutlich als möglich hervorzuheben. 2) Das Verbum התענה bezeichnet nirgends die äußere Trauer, sondern stets die innere, die wahre Trauer charakterisirende Demüthigung und Beugung vor dem Herrn; wie schon aus dem überall hinzugesetzten נפש, besonders aber aus der (von Berth. sehr katachrestisch für sich angeführten) St. Esra 8, 21.: ואקרא צום־להתענות לפני אלהינו,

er-

Digitized by Google

hellt; vgl. noch 1 Könn. 2, 29. 1 Mos. 16, 9. Es wäre aber sonderbar gewesen, wenn der Vf., der nach V. doch das Fasten als Ascese bezeichnet haben müßte, hier gerade auf die innerliche Seite, den Gemüthszustand des Daniel aufmerksam gemacht, und diesen, der wohl das Verlangen nach Offenbarungen, keineswegs aber die Bewirkung derselben voraussetzt, doch als solchen bezeichnet hätte. 3) Die genaue Trennung der Begriffe des הבין und des התענות erhellt auch deutlich aus dem Folgenden, wo das בדבריך (auf dein Gebet) nur auf das erstere, als das wesentlichere, Rücksicht nimmt, und den Begriff der Demüthigung Daniels als einen minder wichtigen, ganz bei Seite liegen läßt. Denn unrichtig ist das letztere von einigen Auslegern, wie Geier, Chr. B. Michael. u. a. für עַל־דְּבָרְךָ (um deinetwillen) genommen worden, wogegen der Sprachgebrauch und das kurz vorhergehende דברים in dem Sinn Gebet, worauf das unsrige zurücksieht, deutlich genug spricht. Uebrigens läßt, von der innerlich praktischen Seite aufgefaßt, gerade dieser Zug, im Zusammenhange mit dem Ganzen aufgefaßt, uns einen erfrischenden Blick in die herrliche Oekonomie des Herrn und Beschützers der Gläubigen werfen. Wie schön bestätigt sich hier die himmlische Verheißung, daß der Heilige in Israel die Wünsche derer, die ihn fürchten, erhöre (Ps. 145, 19.), ja daß er, ehe sie rufen, antworten, und wenn sie noch reden, schon hören werde (Jes. 65, 24.)! Wie rein war das Gebet des Propheten, wie nur auf das Wohl und Wehe des Reiches Gottes hingewendet, wie so demüthig und nach dem Willen des Herrn eingerichtet! Wie fest muß derselbe endlich auf den Barmherzigen vertrauen, und von ihm seine Erhörung erwartet haben, da der Engel ihn seinen Gott nennt, also den Glauben voraussetzt, den nach der Schrift der sich nahende haben muß, daß Gott sey, und denen, die ihn suchen, vergelten wolle (Hebr. 11, 6.)! —

V. 13. Die Redensart עמד לנגד ist nicht, wie man gemeinhin annimmt, identisch mit der עמד על (E. 6, 25. 11, 14.), sondern bezeichnet das längere Verweilen in der Nähe jemandes (wie das aram. לקבל; vgl. Dan. 2, 31.), welches bald ein freundschaftliches Verhältniß, wie V. 16. 8, 15. Jos. 5, 13., bald ein feindliches voraussetzen kann, ohne daß eines von diesen in dem Begriff der Präposition oder des Verbum

Digitized by Google

ausdrücklich enthalten ist. Das letztere findet hier statt, wie Sprüchww. 21, 30.: „nicht Weisheit, noch Rath giebt es vor Jehova," wo Umbreit richtig ergänzt: „um durch menschliche Weisheit der göttlichen entgegen zu wirken." Theodot. übersetzt dem Sinne nach richtig: ἐξ ἐναντίας. — נותרתי, Theodot. und LXX.: αὐτὸν κατέλιπον; nur Aquila: κἀγὼ περιεσσεύθην. Berth. meint, sie hätten einen andern Text vor sich gehabt: "הותרתי, doch ist die Aenderung jener Uebers. aus ihrer Unkunde und ihrem Bestreben den einmal angenommenen und für passend gehaltenen Sinn hervorzubringen, eben so hinreichend, aber bedeutend einfacher und der Natur der Sache angemessener zu erklären. Es fragt sich, wie das Verbum hier aufzufassen sey. Die meisten Ausll. nehmen es in seiner gewöhnlichen Bedeutung: zurückbleiben (so schon der Syrer: ܐܫܬܘܚܪܬ, commoratus sum — nicht, wie Berth. u. a. überss.: retardatus sum — vgl. außerdem besonders C. B. Michael.), so daß Gabriel also bloß sage, er sey nach der Besiegung des persischen Schutzgeistes durch Hülfe des Michael an dem pers. Hofe zurückgelassen worden. Allein es ist kaum abzusehen, wozu nach jener gänzlichen Besiegung des Feindes noch diese Anwesenheit des Gabriel nothwendig war, und es steht diese Bestimmung völlig losgerissen vom Zusammenhange da. Wir müssen also einer andern schon von Luther, sodann von Geier, Gesenius und Winer (lex., p. 451.) vertheidigten Erklärung den Vorrang einräumen, wornach das נותר, sich den Vorzug, den Sieg verschaffen (vgl. das Hiphil 1 Mos. 49, 4.) bedeutet; wie auch im Syr. ܝܬܪ im Ethpael gebraucht wird; s. Galat. 1, 14. Pesch.: ܡܬܝܬܪ ܗܘܝܬ ܒܝܗܘܕܘܬܐ, wo das Verbum dem griech. προκόπτειν, progressus facere, vincere, superare entspricht; 2 Cor. 3, 9. Der Zusammenhang ist jetzt folgender: „Ein und zwanzig Tage hindurch leistete mir (dem Gabriel) der persische Fürst Widerstand; da kam Michael mir zu Hülfe, und durch seine Unterstützung gelang es mir in der Folge (also am 22sten und 23sten Tage) den Sieg zu erlangen, so daß ich jetzt (am 24sten Tage) als Ueberwinder vor dir stehe." Bedeutend unterstützt wird die gegebene Auslegung durch die sonst so schwierigen Worte אצל מלכי פרס, auf welcher die älteren Ausleger nicht besonders aufmerksam waren, die neueren

Digitized by Google

aber eben durch diese Schwierigkeit zu einem höchst unsicheren Schwanken zum Theil verleitet wurden. Auch hier zerhauen wiederum den Knoten die alten Versionen, welche geradezu den Pluralis in den Singularis verwandeln. LXX.: *μετὰ τοῦ ἄρχοντος βασιλείας Περσῶν*, Theodot.: *μετὰ τοῦ ϛρατήγου τοῦ βασιλέως Περσῶν* (MS. Vat.: *βασιλείας Π.*), Aquila: *πλησίον βασιλέως Περσῶν*, Syr.: ; Vulg.: juxta regem Persarum. Diesen folgen natürlich die von den Verss. abhängigen KVV., wie Hieron. und Theodoret, unter den Neueren auch Dathe; zum Theil erklärt sich auch für sie Dereser, den eifrigen Apologeten dieser (vermeintlichen) andern Recension macht aber Berth. Welche Lesart indessen hier die ursprüngliche, und welche durch spätere Corruption entstanden sey, ist so handgreiflich, daß nur die höchste Unkritik noch einen Augenblick schwanken kann. Aber auch die beibehaltene richtige Lesart hat nicht minder monströse Irrthümer hervorgerufen. So meint Grotius, es seyen die Engel, welche die Verwaltungsgeschäfte Persiens besorgten (also etwa die Amschaspands?!), und deren Oberhaupt (שׂר) vorhin genannt wurde, zu verstehen. Harenberg (II. S. 523.), und zum Theil auch C. B. Michaelis, statuiren eine enallage numeri, und nehmen also מלכים gleich מלך. Allein Ein Blick auf die angezogenen Stellen (z. B. Jerem. 17, 20. 25, 22. 2 Chron. 32, 4. u. s. w.) zeigt die nur scheinbare Bestätigung jener Meinung durch dieselben. Bedeutend besser ist die Ansicht, nach welcher die Könige Persiens, die an dem Hofe des Cyrus lebenden Könige und Satrapen mit einbegreifen soll. Allerdings ist es hiebei höchst abgeschmackt, eigene, völlig unhistorische Fabeln, wie Sanctius, auszuspinnen, daß Cyrus damals durch den scythischen Feldzug verhindert sey, und Cambyses oder Artaxerxes die Regierung unterdessen verwaltet habe. Indeß macht Harenb. a. a. O., darauf aufmerksam, daß Astyages und Krösus, des Cyrus eigene zwei Prinzen und Vasallen-Könige in den Ländern und an dem Hofe des Cyrus sich befunden; Calvin und Dereser denken bloß an den Cyrus und Cambyses, den Mitregenten seines Vaters, u. s. w. Allein, abgesehen von dem so sehr unsicheren historischen Grunde dieser Meinung, dürfen wir hier einen solchen höchst ungenauen und

Digitized by Google

unbestimmten, mit dem orientalischen Despotenwesen keinesweges harmonirenden Ausdruck von dem am persischen Hofe lebenden Daniel, dem es gewiß nicht unbekannt war, daß man mit Einschluß des höchsten Gebieters die persische Regierung nicht Könige Persiens nannte, und der sonst seine diplomatische Genauigkeit hinreichend bewährt, keineswegs erwarten. Wir dürfen also bei dem ohnehin so leicht sich darbietenden Sinne, in welchem die Könige von Persien im Allgemeinen, d. h. die nach Cyrus lebenden, mit Einschluß desselben, verstanden werden, stehen bleiben, der zugleich trefflich mit unserer obigen Erklänung übereinstimmt. Durch den Kampf mit dem persischen Fürsten und die Besiegung des letzteren erhielt nämlich Gabriel nicht bloß über diesen, sondern auch (was auf die Schicksale der Juden so einflußreich war) über die Könige die Obergewalt, ein bedeutendes Uebergewicht (נותר), und verschaffte also seinen die Juden begünstigenden Rathschlägen, oder vielmehr den göttlichen, ihm in dieser Hinsicht gewordenen Befehlen, beträchtlichen Eingang.

Wir suchen nunmehr die Frage über den שׂר מלכות פרס genauer zu erörtern, die um so wichtiger ist, da in der neueren Zeit die Meinungen über denselben so übereinstimmend sich zeigen, daß die Vertheidigung unserer jenen geradezu entgegengesetzten eine sorglichere Behandlung, als ihr gewöhnlich zu Theil geworden, erheischt. Allgemein hat sich nämlich schon von den frühesten Zeiten der KVV. her bei jüdischen und christlichen Auslegern und Dogmatikern die Ansicht fest gestaltet, daß unter jener Bezeichnung ein schützender Genius des persischen Reiches zu verstehen sey. Diese Meinung mußte den platonischen Ideen der alexandrinischen Juden besonders zusagen [1]), nicht minder den phantastischen Lehren der Rabbinen von der Natur und den Abtheilungen der Engel (vgl. Eisenmenger, entd. Judenth., I, S. 806. II, S. 374. Bartolocci, bibl. Rabbin., I, pag. 267 f. Böhmer, isagog. in ep. ad Coloss., p. 292.), welche

1) Vgl. Plato, Polit., p. 175. ed. Lugd.: τότε γὰρ αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλήσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς νῦν κατὰ τόπους ταυτον ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντη τὰ τοῦ κόσμου διειλημμένα. Im Kritias sagt derselbe: θεοὶ ἅπασαν γῆν πότε κατὰ τοὺς τόπους διελάγχανον, und: ἄλλοι μὲν οὖν κατ' ἄλλους τόπους κληρουχήσαντες θεῶν, ἐκεῖνα ἐκόσμουν.

Digitized by Google

diese Lehre auf unser Buch besonders gründen. Die KVV., auf die St. 5 Mos. 32, 8. nach der alexandr. Uebers. besonders gestützt, und unsre Stellen ebenfalls benutzend, entspannen daraus ein eigenes System für dieses Geschäft der Engel (s. Münscher, Dogmengesch., II, S. 16 ff. III, S. 337.); sie nebst der katholischen Kirche (Liranus, Pererius, Fernandius, Tirinus, Corn. a. Lapide u. a.) verstehen unter diesen Vorstehern heidnischer Reiche gute Engel; ihrer Meinung widersetzten sich zwar stark die Lutherschen Theologen (Luther, Melanchthon, Calov, Geier, Ch. B. Michaelis u. a.), indem sie zeigten, daß der Kampf mit guten Engeln nothwendig auf böse Engel schließen lasse. Die meisten reformirten Theologen, denen die trefflichen bei der Behandlung des ganzen dogmatischen Locus von den Engeln durch Calvin aufgestellten Principien (institt., I, 14, 3 f.) allerdings als schönes Muster dienen konnten, bezogen unsere Stellen auf eigentliche Könige, und verwerfen jede Beziehung auf Engel oder Schutzengel (Calvin, Junius, Piscator, Bullinger u. and.). In der neueren Zeit ist die Beziehung auf Schutzengel, als kaum einer weiteren Begründung bedürfend, angesehen worden (vgl. z. B. Bertholdt). Doch waren die Auffassungen dieser Lehre in so fern verschieden, als einige Theologen sie für eine aus dem Parsismus herstammende und bloß symbolische Idee annehmen, wie Jahn, Einl., II, S. 649., Dereser, andere für eine selbstständig aus dem erweiterten politischen Gesichtskreise der Juden erzeugte Lehre halten, wie Baumgarten-Crusius, bibl. Theol., 284 ff., noch andre, wie Hengstenb., Beitrr., 172 ff. 290., sie zwar für den Hebr. eigenthümlich und nicht ohne dogmatisches Element, doch mit einem starken symbolischen versetzt erklären.

Sehen wir nun zuvörderst auf die Lehre der heil. Schrift selbst zurück, so findet sich nirgends in derselben, weder im alten noch neuen Testamente eine Andeutung von Schutzengeln heidnischer Reiche. Jehova und seine Engel walten zwar schirmend und segnend über das auserwählte Volk, aber da eben die Wirksamkeit jener Gnadensegnungen an den Bund Israels mit Jehova enge geknüpft ist, so erhellt, daß alle außerhalb dieses Verhältnisses sich befindende auch keinen Antheil an den theokratischen Segnungen und sichtbaren Gnadenbezeugungen des

Digitized by Google

lebendigen Gottes Theil haben. Die einzige Stelle, Jes. 62, 6., wo einige Rabbinen und noch Rosenmüller (2te Ausg. s. Comment.) Schutzengel erwähnt findet, ist nur gezwungener Weise dahin zu ziehen, s. Vitringa und Gesenius z. d. St.; eben so ist Ezech. C. 28., wo einige KVV., wie Hieronym. und Theodoret, die Schilderung des Königs von Tyrus für stärker fanden, als daß sie auf ihn allein und nicht vielmehr auf den Schutzengel von Tyrus sich beziehen sollte, bei einiger Rücksichtnahme auf die hyperbolische und groteske Redeweise dieses Propheten nur vom tyrischen Könige zu verstehen. Ja! selbst bei den palästinensischen Juden der nach-exilischen Zeit findet sich durchaus nichts, was auf das Vorhandenseyn dieser Lehre bei ihnen mit einigem Rechte schließen ließe; s. De Wette, bibl. Dogm., S. 148. — Höchst auffallend und befremdend wäre es daher jedenfalls, in unserm Buche eine so ganz eigenthümliche, von allem Zusammenhange losgerissen dastehende Lehre zu finden. Man erinnert uns an Persien; aber der Parsismus der zwar eine Eintheilung der Länder in gewisse Distrikte, die um den heiligen Berg Albordj liegen, kennt (Gesenius, Comm. z. Jes., II, S. 319 ff. Görres, Mythengesch., S. 240 ff.), weiß doch nichts von einzelnen Aufsehern über diese Distrikte, sondern nur von schützenden Genien der Frommen, und den Schutzherrn und Wächtern des persischen Reiches, des Centrums der ganzen Erde, Bahman. Ja es ließe sich nicht schwer nachweisen, daß jene ganze Vorstellung dem theokratischen Geist und Charakter des Hebraismus total zuwider ist, die nur müssigen, aus dem Streben, das Verhältniß der Heiden zu dem Heilsplane und den Gnadenanstalten Gottes durch abstrakte Spekulationen fest zu halten und auszugleichen, hervorgegangenen Grübeleien, nicht aber einer concreten Anschauung dieses Verhältnisses und die Schärfe der Gegensätze in ihrer ganzen Kraft aufrecht erhaltenden Ansicht der Welt ihren Ursprung verdanken kann.

Nach diesen Vorerinnerungen prüfen wir die Stellen unseres Buches für unsern Zweck genauer, und es kann hier keinem Zweifel unterliegen, daß gerade unsere Stelle (10, 13.), die wichtigste von allen ist. Es ist aber hier nach der von uns entwickelten Erklärung klar, daß das שר מלכות in einer engen Be-

Digitized by Google

ziehung zu dem מלכי פרס stehe, und es bleibt keine weitere Schwierigkeit, beide Bezeichnungen für identisch zu halten, sobald gezeigt ist, warum Daniel im Vorhergehenden שר מלכות für מלך sagt. Dieser Umstand erklärt sich hinlänglich aus dem שרכם, V. 21., und שר הגדול, 12, 1., vom Michael. Jehova ist der Fürst Israels, im eigentlichen Sinn sein König, welches Prädikat er häufig im A. B. führt, und um hier nun treffender die Macht des Königs Israels der bloß irdischen der persischen Monarchie gegenüber zu stellen, ist offenbar jener Ausdruck der Amphibolie wegen gebraucht; dafür spricht 2) auch V. 20., in welchem das Thema zu dem folgenden Capitel enthalten ist: das Verhältniß des Bundesvolkes zum persischen und griechischen Reiche. Mit beiden kämpft Jehova und seine Diener für Israel. Das „siehe! es wird kommen der Fürst von Javan," wird nun sonnenklar erläutert durch das: „es steht auf ein starker König" u. s. w., 11, 3., und nicht ohne Zwang wird an beiden Stellen ein verschiedener Sinn des Ausdruckes statuirt. 3) Das שר steht auch 11, 5. von irdischen Machthabern. 4) Cap. 11, 1. ist deutlich gegen die Beziehung auf einen eignen Schutzgeist Persiens. Denn da Gabriel vorher (10, 21.) gesagt hatte, daß sein Verbündeter, die vornehmste Schutzwehr des jüdischen Volkes außer ihm nur Michael sey, so fährt er jetzt fort, daß er auch als Beistand des medischen Königs darum aufgetreten sey, um ihm die Herrschaft zu verschaffen zum Besten des Bundesvolks; s. d. Anmk. z. d. St. Hier ist also Gabriel es und Mich. mit ihm, der für die heidnischen Reiche thätig auftritt, was durchaus nicht an einem neuen außer ihnen sich finden den Schutzengel zu denken gestattet (s. üb. Michael, Hengstenb. a. a. O., S. 165 ff.).

Haben wir uns nun aus diesen Gründen für die ausschließliche Beziehung des שר מלכות פרס auf einen irdischen König bestimmt, so bleibt noch übrig, zu bestimmen, wer dieser persische Monarch war. Die mit uns im Allgemeinen in der Auslegung einverstandenen Ausleger schwanken zwischen Cyrus und Cambyses. Allein wegen der Zeitangabe, V. 1., und der, wie zu V. 3. gezeigt ist, damals höchst ungünstigen Lage des jüdischen Volkes, darf man wohl nicht anstehen, Cyrus zu verstehen. Das גותרתי anticipirt dann die folgenden Ereignisse:

Digitized by Google

nachdem der Tempelbau einmal begonnen hatte, sollte er auch trotz aller eintretenden scheinbar unüberwindlichen Hindernisse, doch glücklich zu Stande gebracht werden.

V. 14. 15. Die Worte: „was deinem Volke widerfahren wird am Ende der Tage," verstehen Einige ganz allgemein: quae populo tuo in postremum sunt eventura (Grotius, Geier, C. B. Michaelis, Dathe u. a.). Allein trefflich bemerkt schon Calvin: ego hanc extremitatem libenter interpretor de renovatione ecclesiae, quae contigit Christi adventu. Scriptura enim quum de ultimis diebus vel temporibus loquitur, semper designat Christi exhibitionem, a quo renovata fuit mundi facies. Perinde igitur est ac si diceret angelus, se palam facturum Danieli, quaecunque contingent usque ad solidam redemtionem populi, quum scilicet Christus ipse exhibitus fuerit in salutem ecclesiae. Minder richtig ist die Auslegung von Coccejus: antequam hi dies mutentur in alios dies et veniat ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα. Indessen enthält auch sie das Wahre, daß allerdings die bis zu der Erscheinung des Messias einzutreffenden Begebenheiten nicht ausgeschlossen sind; welche indeß, als nur in Beziehung stehend auf jene Periode, und diese zum Endzwecke habend, nicht hervorgehoben werden, während nur in dem אחרית הימים die messianische Zeit, allerdings mit alle dem, was mit ihr in der nächsten Beziehung stand, wie die vorhergehenden Leiden des Volkes, genannt ist. — Das Wort יקרה schreiben viele codd. יקרא, welches die gewöhnlichere Form ist, hier mit Recht zu verwerfen, da die spätere Zeit gemeinhin das ursprüngliche in der Sprache wiederherzustellen sich bestrebt. Die Construktion mit לְ ist ebenfalls durchaus insolent, und sie scheint aus einem Aramaismus hervorgegangen; vergl. Ewald, kr. Gr., S. 594., zumal wegen 1 Mos. 49, 2., auf welche Stelle die unsrige, wie es scheint, Rücksicht nimmt. — כי עוד חזון לימים, Sinn: „denn noch bis auf diese (genannten) Zeiten (אחרית הימים) wird die dir zu ertheilende Weissagung reichen;" vgl. Habak. 2, 3. Das עוד faßt C. B. Michaelis in dem Sinne: aufs Neue, denuo (adhuc ait, ut relationem inferat ad visiones jam antegressas, quae et ipsae ad futurum tempus spectaverant, nempe c. 7. 8. 9.). J. D. Michaelis übersetzt: „es sind noch Gesichte auf diese Zeit übrig"

Digitized by Google

— und bemerkt dazu: „das große Gesicht im neunten Capitel und das im achten — hatte bei weitem noch nicht alles erschöpft, was Daniel von der Zukunft wissen, und seinem Volke geschrieben hinterlassen sollte.“ Man kann über diese eben nicht sehr natürlichen Erklärungen, denen man noch die des Coccejus (exspectatio promissionis (?) adhuc protelabitur, nempe per ista tempora, quae partim c. 8., partim c. 9. descripta sunt) beigesellen mag, mit Recht mit Calvin sagen: frigide quidam accipiunt haec verba. Er selbst versteht die Worte von dem Bleiben jener prophetischen Visionen, als einer Stütze des Volkes in der dunklen über dasselbe einbrechenden Nacht — welches mehr ein abgeleitetes, als in dem Texte selbst direkt enthaltenes Verhältniß ausdrückt. Sehr frei und eine aus der Reminiscenz geflossene Verbesserung ist hier die Uebers. des Syr.: ﻣﺼﻤﺖ ﻟﻮﻗﺖ ﻫﻮ ﻣﺪﻫﺶ ﻟﻮﻗﺖ ﻫﻮ. — Daß der Prophet aufs neue von seiner Entkräftung befallen wird, rührt theils von der Nachwirkung seines früheren Zustandes, theils von der Engelerscheinung her, welche, wenn sie gleich nur Trost und Stärkung bringend war, doch eben, weil sie eine himmlische war, etwas erschütterndes mit sich führte. Besonders abgeschmackt ist hier unter Anderm die Bemerkung des Theodoret, daß Daniel deßhalb so bestürzt geworden, ὅτι καὶ τῶν ἀγγέλων οἱ πρῶτοι δυσχεραίνουσι τὴν γενομένην εἰς τὸν λαὸν κηδεμονίαν. Die Redensart נתן פנים ist hier von manchen Intpp. (s. besond. Geier) mit der פנים נפל על verwechselt worden, während sie nur bedeutet: defigere, convertere oculos in terram, die Augen niederschlagen, wofür gewöhnlicher שׂום פנים אל־ארצה steht; vgl. Ezech. 6, 2. 1 Könn. 2, 15. 2 Könn. 12, 18.; entsprechend dem griech. κλίνειν τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν, Luc. 24, 5. Gerade wie an der letzten Stelle wird auch hier der Ausdruck als ein Zeichen großer Bestürzung und Betroffenheit angesehen, indem es dort von den zum Grabe des Auferstandenen eilenden und die Engel erblickenden Weibern heißt: ἐμφόβων δὲ αὐτῶν γενομένων, καὶ κλινουσῶν τὸ πρόσωπον u. s. w. Virgil, Aen., VI, 156.: Aeneas maesto defixus lumina vollu ingreditur. Ovid, Metam., XV, 6, 12.: demisere oculos omnes, gemitumque dedere.

V. 16. Die Worte "א כדמות ב" sind ihrer grammati-

Digitized by Google

tischen Verbindung nach häufig, so wie das analoge כְּמַרְאֵה אָדָם, V. 18., misverstanden, so leicht diese auch dem des Sprachgeistes Kundigen erscheinen muß. So supplirt Bertholdt אִישׁ, nicht einmal dem Sinne nach richtig; denn wer sagte dem Daniel, daß der ihn berührende ein אִישׁ war? Gesenius (Wb. u. d. W. כְּ) meint das unbestimmte etwas sey dabei ausgelassen, — eine Ellipse, wobei man nicht einsieht, wie die Sprache zu derselben gekommen sey [1]). Die Construktion ist aber nur aus einer in der Sprache vorgegangenen Contraktion zu erklären, welche da eintritt, wo auf dem Subjekte oder Objekte, welches eigentlich wiederholt werden sollte, kein besonderer Nachdruck ruhet, sondern vielmehr die verglichene Sache hervorgehoben werden soll, wie Hiob 29, 2.: מִי־יִתְּנֵנִי כְיַרְחֵי־קֶדֶם, „o hätte ich doch (solche Monde) gleich den Monden der Vergangenheit;" wo es dem Dichter hauptsächlich um den Begriff der Vergangenheit zu thun war. Weniger fällt diese Verbindung natürlich auf, wo das כְּ mit dem Pronomen זֶה verbunden wird für talis, weil auch andere Sprachen hier das Pronomen vorher weglassen können; indessen ist dieser Begriff des talis stets ein sehr nachdrücklicher, und es ist unrichtig, mit Ewald (kl. Gramm., §. 551.) zu glauben, daß die hebr. Sprache für den Begriff solcher kein einzelnes Wort habe, da dieser ja durch das pronomen demonstrativum vollkommen ausgedrückt wird, wie auch im Latein. hic und is gebraucht werden. Man vergl. 5 Mos. 4, 32.: הֲנִהְיָה כַּדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אוֹ הֲנִשְׁמַע כָּמֹהוּ, wo auch ohne das hier der größeren Emphase wegen hinzugesetzte Adjektiv הגדול doch der Begriff tantus-quantus ausgedrückt wäre, wie z. B. Jes. 66, 8.; vgl. im Syr. Barhebr., chron. Syr., p. 190. l. 16. 17.: ܗܘ ܕܥܒܕܘ ܐܘ ܐܫܟܚܘ ܠܐ, „die Babylonier sahen nie eine (so große Noth), wie die Noth dieses Tages." So ist an unsrer Stelle also, die vollständig כמובה כדמות תנל lauten sollte, der Begriff des Menschen ähnlichen, welches die Erscheinung hatte, trefflich ausgezeichnet, in so fern diese, wie schon J. D. Michaelis bemerkt, der

1) Daß übrigens die folgenden Regeln hie und da durch die poetische Kühnheit im Ausdruck eine (wiewohl nur scheinbare) Ausnahme erhalten, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

Digitized by Google

übermenschlichen Gestalt, die den Propheten in so großen Schrecken gesetzt hatte, entgegengestellt wird. Einen entgegengesetzten Charakter trägt, wie sich jetzt von selbst ergeben muß, die Verbindung des כְּ an sich, wo das zu vergleichende ebenfalls hervorgehoben werden soll, und nicht ganz genau dem verglichenen entspricht, welches letztere in den oben angeführten Fällen nothwendig der Fall seyn muß. So kommt es denn, daß man die zu vergleichende Sache allein, das Verglichene aber unmittelbar mit der Vergleichungs-Partikel verknüpft, wie in der viel besprochenen Stelle, Ps. 18, 34.: מְשַׁוֶּה רַגְלַי כַּאַיָּלוֹת, welches weder durch אילות כְּרַגְלֵי" מ (weil dann die Füße völlig denen der Hirsche entsprochen haben müßten), noch durch אילות כרגלי" מ, weil dann der Begriff der Schnelligkeit, der in dem אילות concret ausgedrückt ist, zu sehr zurückgetreten wäre, ausgedrückt werden konnte. Gerade so ist es mit Ps. 55, 7., welche Stelle zu einer schönen Parallele mit der oben erklärten, Hiob 29, 2., Gelegenheit giebt: מִי־יִתֶּן־לִי אֶבְרָ כִּירֹנָה, ferner mit Ps. 103, 5. Habak. 3, 4. Es ist hier um so unbegreiflicher, wie man eine solche Contraktion (nach einem unpassenden Ausdrucke: Ellipse des Substantivs genannt) läugnen kann (wie Winer, lex., p. 461.: qui in hac sententia כאילות dictum volunt pro כרגלי אילות, ii putidum quid postulant a poeta, nec intelligunt, istam quoque elegantem (?!) esse comparationem), da diese schon durch Stellen, wie Jes. 21, 3., צירים כצירי ילדה, hinreichend gerechtfertigt wird, wiewohl wir weit entfernt sind den letztgenannten Fall, in welchem das Bild sehr leicht erkennbar, und nur durch leise Erwähnung angedeutet zu werden braucht, mit den vorigen zu identificiren. An der angeführten Stelle des Jesaias ist der Hauptgedanke: Schmerzen, Wehen ergreifen mich — und nur zur weiteren Ausführung des Bildes ist der (fast überflüssige) Zusatz geschehen: wie Wehen der Gebärerin, vgl. Jes. 13, 8. — Auch ähnliche Zusammenziehungen sind in dem Geiste der semitischen Sprachen so fest begründet, daß es ungereimt ist, sie nicht auch in unserm Falle anzuerkennen. So z. B. wenn es Hohesl. 1, 15. heißt: עֵינַיִךְ יוֹנִים, deine Augen sind Taubenaugen, für עיניך עיני יונים, denn es ist lächerlich, mit Döpke anzunehmen, daß die Augen mit den Tauben selbst verglichen

Digitized by Google

seyen; im Arab. sagt man (De Sacy, gr. Ar., II. p. 348.): تدور اعينهم كالذي u. s. w., ihre Augen verdrehen sich, wie (die Augen) welche u. s. w., im Syr., Hebr. 5, 14. Pesch., ܕܓܡܝܪܐ ܡܐܟܘܠܬܐ ܫܪܝܪܬܐ eine feste Speise ist (die Speise) der Vollkommenen u. s. w. — Zur Sache vergl. man Jes. 6, 7. Jerem. 1, 9. Mark. 1, 33. Die hier erscheinende Gestalt kann übrigens keine andere, wie Gabriel seyn, wie aus dem Zusammenhange erhellt, und nicht wie viele Ausleger (z. B. Geier, Calov, Dereser u. a.) behaupteten, die glänzende, himmlische (V. 5.) des Messias: vgl. Calvin und Bertholdt z. d. St. Die LXX. übersetzen frei: ὡς ὁμοιώσις χειρὸς ἀνθρώπου. — Die Worte "נהפכו צרי עלי" bilden eine Parenthese, denn die Rede schreitet erst V. 17. nach dem Anfang derselben, אדוני, V. 16., fort. Die Redensart צירים נהפכו ist theils von früheren, theils von jüngeren Auslegern (wie Gesenius und Winer, lex., s. v. ציר) misverstanden worden, indem sie das צירים tropisch auffaßten für Schrecken, wobei der einfache Sinn verkannt, und dem הפך eine unnatürliche, gezwungene Auslegung zu Theil wird. Richtig bemerkt schon Bertholdt (nach dem Vorgange von Gussetius, comment. ling. Hebr., p. 713.): „צירים sind die Knochengelenke, oder Knochenbänder, gleichsam die Angeln (צִירִים, Sprüchww. 26, 14.) (so im Chald. sehr häufig, vgl. Buxtorf, lex. Chald., p. 1909. und im Syr. ܨܝܪܬܐ, Hohesl. 2, 9. Pesch.) derselben, welche bei Convulsionen ganz aus ihrer natürlichen Spannung in eine entgegengesetzte (נֶהְפְּכוּ) getreten zu seyn scheinen. Hier ist dieses zuckende Gliederbeben als Wirkung des Schreckens dargestellt, der zugleich mit einer starken Beklemmung der Brust (נְשָׁמָה לֹא נִשְׁאָרָה בִּי, V. 17.) (?) verbunden ist. Alles ganz nach der Natur." Sehr erläuternd ist die Parallelstelle 1 Sam. 4, 19. von der erschreckten schwangeren Frau des Pinehas: נֶהְפְּכוּ עָלֶיהָ צִירֶיהָ, eigentlich: es drehten sich in ihr ihre Wehen, d. h. sie kamen ihr (auf eine höchst schmerzhafte Weise) an, gleich וַתְּקַשׁ בְּלִדְתָּהּ, 1 Mos. 35, 16. Schon den alten Uebersetzern machte der Ausdruck Schwierigkeit. LXX.: ἐςράφη τὰ ἐντός μου ἐν ἐμοί, Syr.: ܐܬܟܪܟ ܓܘܝܐ ܥܠܝ. Treffend

Digitized by Google

die Vulg.: dissolutae sunt compages meae, und nach ihr Luther: meine Gelenke beben mir über dem Gesichte.

V. 17—19. הֵיךְ ist die in den Targumim gewöhnliche in der Bibel nur noch 1 Chr. 13, 12. vorkommende Form für אֵיךְ. Ueber die Anrede vgl. z. E. 1, 12. Das זֶה hat hier einen Nachdruck, worüber schon Calvin treffend bemerkt: Demonstrativum Zeh videtur poni amplificationis causa, quemadmodum etiam hoc nobis tritum est, quum dicimus avec un tel. Non igitur simpliciter demonstrat angelus Danielem, sed vult exprimere raram et quasi singularem in ipso praestantiam. — נִשְׁמָתִי לֹא נִשְׁאֲרָה בִי. Dieselbe Redensart steht von dem wirklich eintretenden Tode, 1 Könn. 17, 17.; allein, wie das analoge נפשׁ יצאה vom Sterben gebraucht wird, 1 Mos. 35, 18. Ps. 146, 4., aber auch nur für einen dem Tode ähnlichen Zustand steht, Hohesl. 5, 6., so ist auch hier nur der höchste Grad der Bestürzung des Daniel gemeint. — Das wiederholte חזק חזק zeigt zugleich an, daß der Prophet jetzt einer ganz ungewöhnlichen, außerordentlichen Stärkung bedurfte, um die göttlichen Dinge zu vernehmen; vgl. auch Calvin z. d. St. Der Gebrauch dieser Wiederholung ist bekannt, doch gerade diese Verbindung, in welcher das doppelt stehende Verbum durch ו verbunden ist, und nur des bloßen Nachdrucks wegen doppelt stehet, könnte wohl kaum durch Beispiele belegt werden, so daß wir also hier an die Construktion der Nomina denken müssen, wie לב ולב, wo das doppelte, das zwiefache dadurch ausgedrückt wird, Ewald, krit. Gramm., S. 637. — Die dreifache Berührung und Stärkung des Dan. gab übrigens hier einigen KVV., wie dem Ephraem Syrus, Gelegenheit, das Geheimniß der Trinität hier zu finden.

V. 20. 21. Videtur angelus hic frustra suspendere prophetam longis ambagibus. Poterat enim statim et simpliciter narrare, cur venisset. Verum necesse fuit, prophetam ad se ipsum revocari, quia ante vix erat sui compos. — Et hoc scribitur nostra causa, sicuti etiam factum fuit. Haec ratio est, cur praefatione rursus angelus utatur: Scisne? inquit; perinde ac si vellet sensus prophetae, qui antea vagi erant ac dispersi, in unum colligere. Hortatur ergo ut at-

Digitized by Google

tente audiat. Calvin. Mit Unrecht ergänzt daher Grotius bei der Frage: weißt du wohl, warum ich gekommen bin? ex precibus tuis id colligere potes, wodurch das Trostvolle, was in dieser Anrede liegt, gar sehr in den Hintergrund tritt. Durchaus richtig erläutert die Stelle Coccejus: meministine, quid tibi dixerim (vgl. V. 14.), quo fine venerim ad te? nempe ut indicarem tibi eventura populo tuo. — Die Verba יצא (vergl. 3 Mos. 21, 23, 27. mit hinzugesetztem לִמְלֹחֶמֶת, Jos. 8, 14., vgl. Jes. 8, 14. Hiob 39, 21.) und בוא sind militärische Ausdrücke — beide verbunden kommen vor Jos. 14, 11. 1 Könn. 2, 7. von einem Anführer und Feldherrn — und bezeichnen auch hier treffend den gegenseitigen Kampf. Berth.'s Meinung, daß יצא das Abtreten vom Kampfplatze andeute, widerspricht sowohl dem Sinne (s. oben, S. 434.), als der Bedeutung des Wortes. — Das בכתב אמת versteht Ephraem Syrus hier von den Weissagungen der heil. Schrift, namentlich von der in 4 Mos. 24, 24. enthaltenen; s. dagegen die Anmk. z. Cap. 12, 1. — Durch das ו in ואין wird der damit zusammenhängende Satz mit dem vorhergehenden verbunden, wiewohl er eigentlich dem folgenden Capitel angehört, und den Anfang der Offenbarung der göttlichen Geheimbildet. Jenes geschieht aber trefflich, weil gerade der Umstand, daß Michael der Beschützer der Juden sey, das Trostreichste für den Daniel seyn mußte, und dieses auch bei dem sogleich nachfolgenden einbrechenden Schicksalen der schönste und sicherste Haltpunkt für den Propheten war. Das Pronomen אֵלֶּה beziehen die meisten Ausleger auf die vorhergenannten Fürsten Griechenlands und Persiens. Davon weichen indeß schon die alten Uebersetzer ab, von denen der Syrer: ܠܟ ܡܕܡ ܠܟ ܠܐ ܡܕܡ ܠܟ ܡܫܬܥ, die Vulg.: nemo est adjutor mens in omnibus his haben. Auch scheinen die Ueberss. des Theodot. und der LXX. (ὑπὲρ und περὶ τούτων) einen gleichen Sinn zu geben. Diese auch von Harenberg gebilligte Auslegung müssen wir als die einfachere und in dem Zusammenhang besser passende vorziehen. Hatte nämlich diese ganze Hinzufügung: und Niemand ist u. s. w., nur einen allgemeinen Sinn und Zweck, so ist es unpassend, in denselben diesen speziellen Zug hinein zu tragen. Da nämlich das im Buche der Wahr-

Digitized by Google

heit über die Juden verhängte Schicksal ein trauriges und elendes war, so wurden sie durch diese Worte auf den hingewiesen, der sie aus diesem erlösen konnte. Nicht als wenn das Letztere nicht auch in dem Plane, und dem Rathschlusse Gottes gelegen, welches durch diesen Zusatz keineswegs aufgehoben, sondern nur hervorgehoben wird, während vorher mehr der Zustand der Drangsale seines Volkes dem Seher verkündet wurde; vergl. Cap. 12, 1.

Capitel XI.

V. 1. Die Verkündigung des Gabriel beginnt von den Schicksalen des Bundesvolkes nach seiner Rückkehr aus dem Exil. Da der Engel beständig auf das Verhältniß Israels zu den ihm zunächst stehenden heidnischen Staaten Rücksicht nimmt, so beginnt er hier natürlicher Weise mit der Monarchie, unter welcher die Befreiung der Juden statt fand, der medo-persischen. Das Thema des Ganzen war in 10, 20. ausgesprochen: die Fürsten Persiens und Griechenlangs ihren kriegerischen Unternehmungen nach zu schildern. Da diese Verhältnisse sich leicht zum Nachtheil der Juden gestalten konnten, und zum Theil auch wirklich gestalteten, so war es nothwendig, zu verkünden, mit welchem Schutze versehen die Theokratie jenen Mächten sich entgegenstellen könne: Michael, der Fürst des Heeres Jehovas und sein Diener Gabriel sind ihre Hauptvertheidiger gegen alle sie bedrohenden Angriffe (10, 21.). Eine besondere Gnade hatte der Herr schon dem Daniel und dem Bundesvolke überhaupt im ersten Jahre des Darius Medus widerfahren lassen; hier wurde diejenige Dynastie zu derjenigen Macht erhoben, welche mit der Freilassung der Juden in dem innigsten Caussalnexus stand; bei unserm Propheten aber insbesondre mußten sich hieran die trostreichsten Empfindungen knüpfen, so fern dieses Jahr ihm zuletzt die höchsten und wichtigsten Aufschlüsse über das, was seinem Volke bevorstand, gab, und dadurch den segensreichsten Trost in sein tief bewegtes Herz ausgoß (9, 1.). Hieran erinnert ihn daher auch jetzt wieder derselbe Engel, der sich ihm damals genahet hatte. „Ich — sagt er — stand da (עָמַד, eigent.

Digitized by Google

lich: mein Stehen, Beschreibung des Zustandes) im ersten Jahre des Darius, ihm zum Schutz und Schirm," damals half ich ihm, das Unternehmen, die Einnahme Babylons, glücklich ausführen, weil sie mit dem Heile der Theokratie nothwendig verbunden war. Wie Cyrus im Jesaias als der von Gott gesandte und beschützte Helfer Israels geschildert wird, so zeigt sich auch hier dieselbe Idee: Jehova leitet die Angelegenheiten der heidnischen Reiche sammt und sonders zum Besten seines auserwählten Volkes. Hieran schloß sich für den Propheten die trostvollste Aussicht für das, was ihm noch zu vernehmen bevorstand, und was sonst nur mit Angst und Beben seine Seele erfüllen konnte. Wie damals der Herr den Monarchieenwechsel zum Segen des Bundesvolkes gereichen ließ, so wird derselbe auch bei alle dem, was sich sonst noch in den heidnischen Monarchieen beunruhigendes für Israel ereignen mag, sich beständig als derselbe treue und gnadenvolle Gott bewähren. — Diese Auslegung scheint uns die einfachste und natürlichste; das Verkennen des rechten theokratischen Standpunktes, der hier durchaus festzuhalten ist, bewog viele Ausleger das לוֹ entweder auf das jüdische Volk, welches aber im Vorhergehenden nicht erwähnt wurde, oder auf den Michael zu beziehen. Aber welch ein unpassender Gedanke, daß Gabriel dem Michael „die kräftigste Hülfe" (למחזיק ולמעוז) geleistet habe, dem er kurz zuvor solche hohe Kraft und Macht zugeschrieben hatte! Theodot. und die Vulg. lassen das לוֹ ganz weg, wozu wohl noch der Gedanke veranlaßte, daß es unpassend sey, wenn ein heidnischer Fürst durch einen Engel unterstützt worden wäre. Der Syr.: ܠܡܬܩܦܢܘ ܘܠܡܥܘܕ ܠܝ, „er (Michael) stand auf, mich zu stärken, und mir zu helfen." Auch zwei Handschriften lesen לִי. Berth. schließt daraus, daß ursprünglich weder לוֹ noch לִי im Texte stand!! Die LXX.: καὶ ἐν τῷ ἐνισχύτῳ τῷ πρώτῳ Κύρου τοῦ βασιλέως εἶπεν μοι (Michael), ἐνίσχυσαι καὶ ἀνδρίζεσθαι. Wie anstößig der eigentliche Wortsinn unseres Verses den alten Auslegern war, beweiset besonders das Beispiel des Hieronymus, welcher annahm, daß ein Personenwechsel hier statt finde, und daß unser Vers vom Daniel selbst handle: ich (Daniel) stand und betete, daß das medo-persische Reich groß und mächtig würde. — Statt ואני hat Theodot. nach

nach dem cod. Chis., Theodor. und Chrysost.: καὶ ἐγένετο, welches die ursprüngliche Lesart statt καὶ ἐγώ, wie der cod. Vat. und Alexandr. lesen, zu seyn scheint.

V. 2. Die Verkündigung, aufs Neue eingeleitet durch Versicherung der Wahrheit dessen, was geweissagt werden soll; es geschah zugleich, wie Calvin bemerkt, quoniam de rebus maximis facturus erat verba, et quae prope erant incredibiles. Nach Cyrus sagt der Engel, werden noch drei persische Könige (Cambyses, Pseudo-Smerdes, Darius Hystaspis) sich erheben, und dann ein vierter von ganz besonderer Macht, Xerxes. Dieser wird sich durch seinen Reichthum vor allen andern auszeichnen (יַעְשִׁיר עֹשֶׁר־גָּדוֹל מִכֹּל). Man vgl. die Berichte des Herodot VII, 27 ff., Esther 1. und Justin II, 10., welcher sagt: (divitiarum) tanta copia in regno ejus fuit, ut, quum flumina multitudine consuperentur, opes tamen regiae superessent. וּכְחָזְקָתוֹ בְּעָשְׁרוֹ. Diese Worte werden gemeinhin falsch aufgefaßt: „auf seinen Reichthum gestützt" (s. z. B. Berth., Deresser u. a.), wodurch alle Bedeutsamkeit und ἐνεργεία ihnen entrissen wird. Das „sich stützend" liegt, nicht sowohl in dem חָזְקָה als in der Präposition בְּ. Das בְּעָשְׁרוֹ ist Apposition, und so aufzufassen: „gemäß seiner Kraft, die vornehmlich in seinem Reichthum bestand." יָעִיר הַכֹּל אֶת־מַלְכוּת יָוָן. Der Artikel in הַכֹּל weiset auf das Vorhergehende zurück: dies alles (חָזְקָתוֹ וְעָשְׁרוֹ); vgl. z. B. 1 Sam. 30, 19.: הַכֹּל הֵשִׁיב דָּוִד, „dies alles brachte David zurück." הֵעִיר, in Bewegung setzen, im militärischen Sinne: aufbieten, vergl. V. 25.: יָעִיר כֹּחוֹ, Jes. 41, 2. 45, 13. Daraus erklärt sich die Construktion mit אֵת, mit, gleich עִם, gewöhnlich bei den Verbis des Kämpfens und Streitens, hier daher passend gebraucht, weil dieser Begriff in jenem Verbum enthalten ist; die Construktion ist daher prägnant für: aufbieten und kämpfen mit u. s. w. Vergl. Jes. 54, 1.: מִי גָר אִתָּךְ, wer rottet sich (und kämpft) mit dir, wo Gesenius geradezu die Partikel durch עַל wie auch Berth. an uns. St., doch minder richtig, erklärt; Jes. 54, 17.: כָּל־לָשׁוֹן תָּקוּם־אִתָּךְ, jede Zunge, die auftritt (und hadert) mit dir. Unrichtig faßt C. B. Michaelis diese Worte als Apposition zu הַכֹּל, Dathe übersetzt ganz ungrammatisch: universum Graeciae regnum; Jos. Jachiades nimmt הֵעִיר so-

Digitized by Google

gar in der Bedeutung entblößen, und erklärt אור durch coram. Unrichtig schon die alten Uebers.; Theod.: ἐπαναςήσεται πάσαις βασιλείαις Ἑλλήνων, LXX.: ἐπαναςήσεται παντὶ βασιλεῖ Ἑλλήνων, der Syrer: ܢܥܝܪ ܟܠ ܡܠܟܘܬܗܘܢ ܕܝܘܢܝܐ — Es fragt sich nur noch, warum Xerxes allein von allen persischen Königen so erwähnt wird. Berth. ist sehr geneigt, diesen Umstand, daß überhaupt nur vier Könige Persiens erwähnt werden, als einen Irrthum des Verfassers anzusehen. Allein dieser Schluß wäre wenigstens ein höchst übereilter zu nennen; denn schon an sich läßt sich die Erwähnung dieses mächtigen Monarchen hinreichend rechtfertigen, wenn man nur die Bemerkung des Hieronymus festhält: non curae fuit spiritui prophetali, historiae ordinem sequi, sed praeclara quaeque perstringere. Außerdem ist aber auch hinreichend zu erweisen, daß die Regierung des Xerxes als der Culminationspunkt der persischen Macht, und der Anfang ihres nach ihm immer mehr wachsenden Verfalls anzusehen ist. Bis zu seiner Regierung wurde, namentlich durch Darius Hystaspis, an der innern Bildung des Reichs gearbeitet, und die Vergrößerung desselben durch neue Eroberungen bewirkt. Unter Xerxes erscheint das innere Staatsleben als ein ganz ausgebildetes (Heeren, Id., I, 1, S. 437.), die Perser selbst behaupteten noch ihre alte Tapferkeit und Nationalität (Heeren, S. 439.). Den Verfall des persischen Reichs läßt Heeren theils unter, theils unmittelbar nach seiner Regierung gewiß mit vollem Rechte beginnen. Zugleich wird auf diese Weise der Causal-Nexus zwischen dieser und der folgenden Begebenheit angegeben; denn von den Kriegen, die Xerxes mit den Griechen führte, an, bis zur Bezwingung des persischen Reiches, fand eine fortdauernde Feindschaft des Abend- und Morgenlandes statt, die mit zu den Vorwänden, den Feldzug gegen Persien zu eröffnen, für Alexander diente; vgl. Arrian., de exp. Al., B. II. Jahn, Archaeol., II, 1, S. 294.

V. 3. 4. Alexander d. Gr., geschildert als ein heldenmüthiger König (מֶלֶךְ גִּבּוֹר), der eine große Herrschaft erlangen wird, und alles nach Wunsch ausführen; vgl. 8, 4. Auf dem Gipfelpunkte seiner Macht (כעמדו) wird seine Herrschaft plötzlich vernichtet (eigentlich zerbrochen, נשברה, vgl. 8, 8.) und zertheilt (s. 8, 8.), jedoch nicht so, daß es den Nachkommen des Königs

Digitized by Google

zufiele (לאחריתו, vgl. Amos 9, 2. Ezech. 23, 25.); bekanntlich wurden beide Söhne Alexanders, Herkules und Alexander, mit Gift aus dem Wege geräumt. Dieser charakteristische Umstand, die Theilung des macedonischen Reiches, wird nun noch näher bezeichnet durch das, was aus jener Trennung für die Beschaffenheit jener Reiche folgte, ihre Schwäche, in Vergleich mit der Macht Alexanders. Divisum enim in quattuor partes regnum imbecillius fuit, dum adversum se dimicant et intestius furore bacchantur. Hieronymus. Mit כִּי wird nunmehr der Grund dieser Begebenheit angegeben: denn seine Herrschaft soll ausgerissen werden, und zwar für andere, außer seinen Nachkommen (אֵלֶּה, dem Sinne nach auf das vorhergehende אחרית zu beziehen). Ganz unrichtig ist Michaelis Vorschlag (supplem. ad lex. Hebr., p. 1399.) zu lesen: מְלַבֵּד אֱלֹהִים (vergl. لبد, firmiter adhaesit): Gott wird andere Könige befestigen. — Merkwürdig ist, wie wenig hier der Sinn von den alten Ueberss. gefaßt worden ist. Die LXX. geben das לאחריתו durch: *οὐ κατὰ τὴν ἀλκὴν αὐτοῦ*, Theodot.: *οὐκ εἰς τὰ ἔσχατα αὐτοῦ*, woraus bei Theod. die wunderliche Erklärung entstand: *οἱ μετ' αὐτὸν βασιλεύσοντες οὐδὲν ὁμοιότες ὀφθήσονται τῷ Ἀλεξάνδρῳ οὔτε κατὰ τὴν ῥώμην οὔτε κατὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἐν τοῖς ἔτεσι τοῖς τελευταίοις ἐκτήσατο.* Den LXX. ähnlich der Syr: ܠܐ ܠܥܠܡ ܘܠ; beide Ueberss. scheinen also לזרעו corrigirt zu haben, um den Sinn dem folgenden angemessener zu machen. Noch sinnloser sind die letzten Worte vom Alexandriner wiedergegeben: *καὶ ἑτέρους δίδαξει* (מלמד statt מלבד) *ταῦτα.*

V. 5. Die Weissagung geht jetzt über zu den beiden Reichen, die für die Juden insbesondre wichtig wurden, das syrische und das ägyptische, jenes durch das Reich des Nordens, dieses durch das Reich des Südens (vgl. Jes. 30, 6.) bezeichnet. „Man hat zu bemerken, daß Dan. sich in diesem ganzen Cap. auf die Könige von Aegypten und Syrien einschränket, indem dieses die einzigen Fürsten gewesen, die das Volk Gottes bekriegt haben.“ Allgem. Weltgesch., Th. VII, S. 624. Scripturae sanctae propositum est, non externam absque Judaeis historiam texere, sed eam, quae Israeli populo copulata est. Hieronymus.

Dieser Vers enthält in wenigen, aber äußerst charakteristi-

Digitized by Google

schen Zügen das Verhältniß des Ptolemäus Lagi oder Soter zum Seleukus Nikator, welches für Palästina sehr bedeutend wurde. Jener Fürst war ein kräftiger Monarch, der 39 Jahre lang seine Macht zu behaupten wußte (ירדוק). Er eroberte Jerusalem durch List an einem Sabbath, und verfuhr hart gegen die Einwohner (Agatharchides, bei Josephus, Antiqq., XII, 1.; vgl. die anderweitigen nicht genau damit übereinstimmenden Nachrichten des Joseph. in Jahns Arch. a. a. O. S. 321 ff.), nach Appian, Syr., c. 50. p. 610., zerstörte er sogar die Mauern Jerusalems [1]), er überzeugte sich jedoch bald von seiner Treue und bewies sich milder gegen die Stadt (Jos. a. a. O.). Doch mußte er Palästina an Seleukus abtreten (Jos. a. a. O., c. 3.). Dieser, anfänglich unter Ptol. dienend (בן שריד, einer seiner Generale; dies darf nicht mit Berth. gezwungener Weise auf den Alexander bezogen werden), wurde von ihm als Statthalter nach Babylon gesandt, machte sich aber alsbald unabhängig und zum Könige von Babylon (Appian a. a. O., c. 54. 55.), worauf er sodann Syrien erhielt, und somit auch Palästina [2]). Was Daniel von ihm weissagte, er werde mächtiger werden als Ptolemäus, ist wörtlich erfüllt; vergl. Appian, c. 55.: *ἐφεδρεύων δὲ αἰεὶ τοῖς ἐγγὺς ἔθνεσι, καὶ δυνατὸς ὢν βιάσασθαι, καὶ πιθανὸς προσαγάγεσθαι, ἦρξε Μεσοποταμίας καὶ Ἀρμενίας καὶ Καππαδοκίας τῆς Σελευκίδος λεγομένης καὶ Περσῶν καὶ Παρθυαίων καὶ Βακτρίων καὶ Ταπύρων καὶ τῆς Σουγδιανῆς καὶ Ἀραχωσίας καὶ Ὑρκανίας καὶ ὅσα ἄλλα ὅρμορα ἔθνη μέχρι Ἰνδοῦ ποταμοῦ Ἀλεξάνδρῳ γεγένητο δορίληπτα, ὡς ὡρίσθαι τῷδε μάλιστα μετ' Ἀλέξανδρον τῆς Ἀσίας τὸ πλέον· ἀπὸ γὰρ Φρυγίας ἐπὶ ποταμὸν Ἰνδὸν ἄνω πάντα Σελεύκῳ κατήκουε.* Vgl. c. 56. 57. 61. 62.

---

1) Diese Nachricht kann indeß bezweifelt werden, da Appian nicht bloß viele Unrichtigkeiten sich zu Schulden kommen läßt, sondern auch gerade hier fälschlich dem Pompejus ebenfalls eine solche Zerstörung zuschreibt; s. dagegen Schweighäuser, S. 568 f.

2) Heß (Gesch. d. Reg. v. Judah, II, S. 67.) meint, dies sey durch einen Vertrag geschehen; allein Appian sagt: *ὁ Σέλευκος τότε* (nach der Besiegung des Antigonus) *τῆς μετ' Εὐφράτην Συρίας ἐπὶ θαλάσσῃ καὶ Φρυγίας τῆς ἀνὰ τὸ μεσόγαιον ἄρχειν διέλαχεν.*

Digitized by Google

Die LXX.: *καὶ ἐνισχύσει βασιλείαν Αἰγύπτου* (sie bezogen es noch auf den Alexander, weßhalb Segaar übereilt *ἐνισχύσει βασιλεία* lesen will; vgl. den Hexapl. Syr.: ﻣﻠﻜﻮﺗﻪ ﺗﺘﻘﻮﻯ), *καὶ εἷς ἐκ τῶν δυναστῶν κατισχύσει αὐτὸν* (welches der röm. Herausg. unrichtig übers.: praevalebit ei; es ist vielmehr, wie Segaar zeigt: corroborabit eum, gerade wie auch der Hex. Syr.: ﻳﺘﻘﻮﻯ, welches Bugati ebenfalls unrichtig durch praevalebit ei übersetzt — die Peschito: ﻳﺘﻘﻮﻯ ﻟﻪ) *καὶ δυναστεύσει.*

V. 6. Nichts wichtiges ereignete sich für die unter syrischer Botmäßigkeit stehenden Juden unter dem Sohne des Seleukus, Antiochus I., Soter genannt, dessen Regierung, die überhaupt nicht von großer Bedutung war, hier daher ganz in der Weissagung übergangen ist. Anders war es unter dem Nachfolger dieses Antiochus, Antiochus II., Theos genannt. Dieser führte mit Ptolemäus Philadelphus Krieg, der jedoch ohne große Folgen, wenigstens für die Juden, war, und vielleicht gar nicht auf palästinensischem Boden, wie das Stillschweigen des Josephus andeutet, geführt wurde. Antiochus hatte seine Schwester von väterlicher Seite (Polyaen, strateg., VIII, 50.: *ὁμοπάτριον ἀδελφήν* [1]), Laodicea, zur Gemahlinn. Philadelphus schloß aber nur unter der Bedingung mit ihm Frieden, daß er diese seine Gattinn verstieß, um seine (des Philad.) Tochter Berenice zu heirathen, und die Kinder der ersten Ehe enterbte. Nach dem Tode des Ptolemäus verstieß der schwankende Ant. wiederum die Berenice, und nahm die Laodicea nebst ihren Kindern wieder an (vgl. Hieronym. z. d. St., Plin., H. N., VII, 12., Valer. Max., IX, 14.). Diese aber aus Rachsucht und Liebe zu ihrem ältesten Sohne, als rechtmäßigen Thronfol-

---

1) Die anscheinend widersprechende Stelle des Appian, c. 65.: *ἀλλὰ τόνδε μὲν τὸν Θεὸν ἔκτεινε ἡ γυνὴ φαρμάκῳ· δυὸ δὲ εἶχε, Λαοδίκην καὶ Βερενίκην, ἐξ ἴσου τε καὶ ἐγγύης θυγατέρας Πτολεμαίου τοῦ φιλαδέλφου θυγατέρα*, ist wahrscheinlich nach mehreren mißlungenen Versuchen (s. Schweighäuser, S. 585. Venema, diss., p. 414.) so zu emendiren: *φαρμάκῳ* (*δύο — Βερενίκην*), *ἐξ ἴσου τε καὶ ἐγγύης πρὸς τὴν Πτολεμ.* u. s. w. Der Sinn: propter amorem et sponsionem, quae inter Berenicen et Antiochum obtinebat. Ueber *ἐγγύης* s. besond. Appian, de reb. Pun., 8, 10.: *Ἀβδροίβης — ἐνεγγύησε τὴν θυγατέρα.*

Digitized by Google

ger, ermordete den Antiochus und täuschte listig das Volk, indem sie vorgab, der König habe selbst seinen Sohn Seleukus Kallinikus zum Nachfolger erklärt. Allein nicht zufrieden damit, stellte Laodicea auch der Berenice und ihrem Sohne nach. Diese entfloh nach Daphne, einem von Seleukus Nikator erbaueten Asyl (Strabo, XVI, p. 516. Cas.), wo sie aber nebst ihrem Sohne getödtet wurde.

Dies das der Weissagung zum Grunde liegende Faktum. Das לקץ השנים hinzugefügt, weil eine Anzahl Jahre, die Regierungszeit eines Monarchen, übersprungen ist. Die Verbindung soll so bewerkstelligt werden, daß eine Vermählung statt findet (בוא אל, domum duci, vom Weibe, Jos. 15, 18. Richt. 1, 14.), um eine Ausgleichung zu treffen (מישרים kann nur in diesem Sinne stehen; zu weit wird es gewöhnlich für Frieden überhaupt gefaßt). Die folgenden Worte: ולא תעצר כוח והזרעו sind gemeinhin falsch so aufgefaßt: „sie (Berenice) wird sich nicht behaupten können." Denn dies paßt weder gehörig zu dem Folgenden, noch zu der Berenice selbst, auf deren Person dadurch zu viel Gewicht gelegt werden würde, noch zu den Worten כוח הזרע, die dann alles Nachdruckes, den sie enthalten, beraubt werden. Der Artikel in והזרוע weiset offenbar auf das Vorhergehende zurück. Ich nehme daher זרוע hier nicht als Bild der Kraft überhaupt, sondern der helfenden, Beistand leistenden Stärke insbesondere, wie häufig; vgl. Gesen., z. Jes. 1, S. 382. u. 395. So ist dann der Sinn: „Die ägyptische Prinzessinn wird nicht die Macht ihrer Hülfe bewähren," d. h. der Zweck, zu welchem die Vermählung geschlossen wird, wobei man einen wirksamen Beistand abgeben sollte, wird durch sie nicht erreicht. Gerade so muß es auch aufgefaßt werden in dem Folgenden: ולא יעמד וזרעו, „denn weder er (der König von Syrien) noch sein Beistand wird sich halten," d. h. weder der Gemahl der Prinzessinn, noch sie, die ihm als Beistand, zur Befestigung seiner Macht dienen sollte, wird diese behaupten. Denn ganz willkürlich sind die Aenderungen, die Berth. hier sich zu Schulden kommen läßt, wenn er nach dem Vorgange des Theodot.: οὐ σήσεται τὸ σπέρμα αὐτοῦ, der Vulg.: nec stabit semen ejus, und einigen codd. יַעֲמֹד זַרְעוֹ lesen will. — Nun folgt als noch deutlichere Erklärung das eigentliche

Digitized by Google

Faktum: sie (die Berenice) wird preis gegeben dem Verderben (תִּנָּתֵן ganz allgemeiner Ausdruck: in perniciem tradere, untergehen), nebst denen, die sie verheiratheten. Der Ausdruck מְבִיאֶיהָ steht in offenbarer Beziehung auf das vorhergehende בּוֹא, und ist dem zufolge von dem Akt des Verheirathens, dem Schließen des Ehebündnisses, zu verstehen; vgl. Richt. 12, 9.: שְׁלֹשִׁים בָּנוֹת הֵבִיא לְבָנָיו. Wer diese seyen, giebt nun das Folgende noch genauer an: ihr Vater (הִילְדָהּ, ihr Erzeuger, vgl. יוֹלְדִים, parentes, Sach. 13, 3. יוֹלַדְתָּהּ, die Mutter, Sprüchww. 17, 25. Hohesl. 6, 8.), und ihr Gemahl (מַחֲזִיקָהּ בָּעִתִּים bezieht sich zurück auf den vorhergebrauchten Ausdruck: זְרוֹעַ, Beistand, von her Berenice. Antiochus hatte sie als den wirksamsten Beistand in seiner Lage (בעתים) geheirathet; חָזַק mit dem Akkus.; *κρατεῖν τινα*, oder *τι*, sich einer Sache bemächtigen, sich ihrer bedienen; s. Winer, lex., p. 316.). Beide wurden dahin gegeben, auf verschiedene Weise zwar, so fern jener eines natürlichen Todes (Philadelphus ita tradetur, ut caedem filiae haudquaquam valeat impedire, et scopo illo, quem sibi sub filiae matrimonio proposuerat, excidat. Ch. B. Michaelis.), dieser eines unnatürlichen starb; aber beide hatten nur Nachtheil von jener Verbindung; keiner gelangte durch sie zu dem Endzwecke, einen Vertrag zu Stande zu bringen (לעשות מישרים). Die gegebene Auffassung scheint nur allein den Worten ohne Zwang angepaßt; andere sehr gesuchte und größtentheils mit Aenderungen des Textes verbundene Erklärungen s. b. J. D. Michaelis und Berth. — Wir bemerken nur noch, daß außer dem an sich und für die Folge der Begebenheiten merkwürdigen Elemente dieses Faktums, was seine Erwähnung hier schon hinreichend rechtfertigen würde, noch für Palästina insbesondere der Umstand damit verbunden war, daß ein Theil davon der Berenice als Mitgift zufiel; s. Jahn a. a. O., S. 367.

V. 7. 8. Schilderung des Ptolemäus Euergetes, des Bruders der Berenice, und Rächers seiner Schwester. וְעָמַד מִנֵּצֶר שָׁרָשֶׁיהָ כַּנּוֹ. Sämmtliche Ausll. stimmen hier darin überein, daß עמד כנו für "ע על כ", wie es V. 20. 21. 38. heißt, gesetzt sey. Diese hier unerträglich harte Ellipse, die auch noch Winer, lex., p. 485., billigt, wofür aber selbst bei Gesenius, Lehrg., S. 837 ff., keine Beispiele beigebracht sind, kann durch

Digitized by Google

die angezogenen Stellen keineswegs erwiesen werden, so lange noch eine verschiedene Auffassung derselben möglich ist. Dazu kommt, daß dann das Suffixum in כנו auf den König Aegyptens sich beziehen müßte, welches eine nicht minder gewaltsame Operation voraussetzt. בן, eigentlich vom Baume und von Pflanzen gesagt, der Boden, auf dem sie stehen und in dem sie wurzeln, Ps. 80, 16., und ist hier sehr passend zu dem ebenfalls von dorther entlehnten Bilde, des נצר שרשיו (vgl. Gesen., z. Jes., I, S. 417 ff.) gesetzt. כנו ist daher der Boden, indem die Wurzeln des Schößlings befestigt sind, ohne Bild: die Grundlage auf welcher das ptolemäische Königsgeschlecht ruht. Man übersetze also: erheben wird sich ein Reis ihrer Wurzeln, seines Bodens (כְּנוֹ, Apposition zu שׁרשׁיה, das Reis, Euergetes, ist aus derselben Wurzel, demselben Boden mit der Berenice entsprossen). Theodot. nicht übel: ἐκ τοῦ ἄνθους τῆς ῥίζης αὐτῆς, τῆς ἑτοιμασίας αὐτοῦ.

ויבא אל־החיל. Die meisten neueren Ausll. (Ch. B. und J. D. Michaelis, Berth., Dereser u. a.) erklären: „er begiebt sich zur Armee, stellt sich an die Spitze derselben." Dies scheint wahrscheinlich wegen des folgenden ויבא במעוז. Allein es bleibt doch immer sehr unwahrscheinlich, daß der Prophet in dieser Darstellung, in welcher jeder Zug höchst charakteristisch und bedeutungsvoll ist, eines so unwichtigen und gleichgültigen Umstandes Erwähnung gethan haben soll, und was J. D. Michaelis, dies fühlend, hier beibringt, die mit jenem Feldzuge verbundene Verherrlichung des Haares der Gattinn des Ptolemäus (coma Berenices), ist doch wohl zu gesucht, als daß es hier passend angezogen werden könnte. Passender scheint es daher zu seyn, die Worte so zu verstehen: er kommt, gelangt zu Macht; בוא mit אל für consequi aliquid, 2 Sam. 23, 19. 23.; vgl. 4 Mos. 32, 19. Dann würde der nicht unwichtige Umstand bei den Unternehmungen des Euergetes hervorgehoben seyn, daß eine Reihe der günstigsten Umstände sich vereinigten, wodurch er seine Macht begründete, womit das Folgende trefflich harmonirt, wornach ebenfalls die Stärke des Königs nicht von glänzenden Siegen abhängig gemacht wird. Die Parther fielen von den Syrern ab (Appian, c. 65.), in deren Gefangenschaft der syrische König sogar gerieth und starb (Justin, XXVII, 3.

Digitized by Google

Athen., IV, 13. p. 153.). Im Westen beschränkten die Könige von Pergamus, Eumenes und Attalus, das syrische Reich (Justin, a. a. O.), wozu noch die Kriege mit dem Antiochus Hierax, dem Bruder des syrischen Königs, und andere Umstände kamen. Eben so günstig gestalteten sich auch die Verhältnisse unter dem Nachfolger des Seleukus Kallinikus, Seleukus Ceraunus. Dieser war kein Gegner, den Aegypten sehr zu fürchten hatte. Appian, c. 66., beschreibt ihn so: *ἀσθενεῖ τε ὄντι καὶ πενομένῳ καὶ δυσπειθῆ τὸν ϛρατὸν ἔχοντι, συνεβούλευσαν οἱ φίλοι διὰ ϕαρμάκων, καὶ ἐς ἔτη δύο μόνα ἐβασίλευσεν*, vgl. Polyb., IV, 48.

ויבא במעז מלך הצפון. Der Zusammenhang und Sinn: „Durch die ihm zu Theil gewordene Macht wird es ihm leicht gemacht, von Syrien Besitz zu nehmen." מעוז hier collektivisch: die Festungen, Wehren eines Landes; welche Bedeutung das Wort in unserm Cap. (V. 10. 19. 39.), und auch sonst durchgängig (vergl. Jes. 17, 9. 23, 4. 11. Ps. 31, 3. Sach. 9, 3.) hat, gleich מבצרים und מבצרות, V. 15, 37. J. D. Michaelis erinnert daran, daß bei den arabischen Geographen Festungen, besonders von den Gränzfestungen, Barrierstädten stehe, macht jedoch eine zu spezielle Anwendung davon auf unsre Stelle. — Ptolemäus Euergetes setzte sich in den Besitz sämmtlicher Länder vom Indus bis zum Taurus (Polyb., V, 58. Appian a. a. O.). Auf dem berühmten marmor Adulitanum [1]) heißt es, er habe Mesopotamien, Babylonien, Susiana, Persien und Medien und alle Länder bis nach Baktrien unter seinem Scepter vereinigt, woraus, wenn auch die Nachricht nicht frei von Uebertreibung und Ruhmredigkeit ist (s. J. D. Mich. z. d. St.), doch auf die Größe der Macht des Königs ein für diese nicht unvortheilhafter Schluß gezogen werden darf.

ועשה בהם והחזיק. Bei עשה ergänzt man gewöhnlich מִלְחָמָה, wie man dies bei שׂים (s. Ps. 3, 7. und daselbst

1) So genannt von Adula, einer Stadt an der äthiopischen Küste (Adel). S. über die Inschrift Cosmas Indicopl. in Montfaucon, coll. Tom. II, p. 141.; vgl. Saxe, onomast. litt., I, p. 112 f. Fabricius, bibl. Gr., II, p. 604 f.

Digitized by Google

De Wette) ebenfalls thut, wiewohl unrichtig, da dieses Verbum vielmehr intransitiv dort zu fassen ist (Ps. 49, 15. Hiob 38, 11.). Auch die bei Ges., Lehrg., S. 851., als dieser und ähnlicher Ellipsen bedürftig angeführten Verba bedürfen noch einer viel genaueren Sonderung und Beurtheilung. עשה mit ב heißt: thätig in einer Sache sich beweisen, mit ihr beschäftigt seyn, z. B. Nehem. 4, 15.: וַאֲחִי עֹשִׂים בַּמְּלָאכָה; auch in feindlichen Sinn: seine Thätigkeit gegen einander richten (eigentlich: auf, oder in ihm ruhen lassen, vgl. Ewald, S. 606.), Jerem. 18, 23.: בְּעֵת אַפְּךָ עֲשֵׂה בָּהֶם. Letzteres leidet auf unsere Stelle seine vollkommene Anwendung. Dieser Sprachgebrauch scheint indeß ein späterer und dem aramäischen nachgebildeter zu seyn; vgl. das עבד בְּ, 4, 32. und das. die Parallelstelle. Auch der Syrer übersetzt hier: ܒܬܩܦ ܕܡܨܪ, die Folge der Belagerung, die Eroberung, Bezwingung. — Durch die Besitznahme der Wehren des Reiches ist der wichtigste Theil desselben den Händen des Siegers ausgeliefert, es ist die hauptsächlichste Begründung seiner Macht.

Als ein besonderer Zug wird hier noch die Bereicherung Aegyptens mit Götzen der eroberten Länder durch Ptolem. angegeben. Instruktiv ist Hieronymus hiefür: cumque audisset in Aegypto seditionem moveri, diripiens regnum Seleuci quadraginta millia talentorum argenti tulit, et vasa pretiosa simulacraque Deorum, duo millia quingenta, ex quibus erant et illa, quae Cambyses capta Aegypto in Persas portaverat. Denique gens Aegyptiorum, idololatriae dedita, quia post multos annos deos eorum retulerat, Euergeten eum appellavit. Das marmor Adulitanum: „sacris, quae ab Aegypto Persae abstulerant, receptis ac cum reliqua congesta gaza in Aegyptum relatis.“ Den Zweck dieser Weissagung giebt Venema (p. 435.) trefflich so an: ut et vanitas eorum numinum et subjugatio ac despoliatio regni Syriaci elucesceret. Ganz parallel sind die Drohungen des Jesaias (46, 1. 2.), Hoseas (10, 5. 6.), Jeremias (48, 7. 49, 3.); s. Ges., z. Jes. Th. II, S. 99 ff. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl., IV, S. 249 ff. — Das גם אלהיהם ist im Geiste der Idolatrie gesprochen; die Statüen waren, der heidnischen Anschauung nach, voll von der göttlichen Gegenwart, des göttlichen Wesens theil-

Digitized by Google

haftig; Creuzer, Symb., I, S. 197. Zugleich mit der Deportation der Bilder und heiligen Geräthe wurden die dabei betheiligten Götter mit fortgeführt.

ושנים יעמד ממלך מצפון. Ganz frei die LXX.: καὶ ἔσαι ἔτος (eine bestimmte Zeit; vgl. V. 35. 36.) βασιλεῖ βορρᾶ. Theodot.: καὶ αὐτὸς ϛήσεται ὑπὲρ βασιλέως τοῦ βορρᾶ, Vulg.: ipse praevalebit adversus regem Aquilonis. Sie lassen שָׁנִים ganz weg, und fassen das עמד מן viel zu hart. Der Syrer: ܘܗܘ ܒܫܢܝܗ ܕܡܠܟܐ ܕܨܦܘܢ ܢܩܘܡ ܥܠ ܡܠܟܐ ܕܬܝܡܢ. Er las also שְׁנַיִם; in der Auffassung des עמד מן folgen ihm die Neueren (Berth., Gesenius, Winer u. a.). Dies ist aber ganz sprachwidrig; vgl. 1 Mos. 29, 35.: וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת, „sie hörte auf zu gebären.“ Darnach ist auch hier zu erklären: „er steht ab von dem Könige des Nordens auf einige Jahre.“ So ist es auch dem Zusammenhange ganz angemessen: nachdem Ptolemäus eine Zeitlang den Krieg gegen Syrien aufgegeben hat, erneuert sich derselbe wieder auf Betrieb des syrischen Herrschers (V. 9.). Durch einen Aufstand in seinem Reiche wurde Ptol. genöthigt, seine Eroberungen aufzugeben, und schleunigst in sein Reich zurückzukehren.

V. 9. Noch ein vergeblicher Versuch wurde von Seleukus Kallinikus gemacht, die Macht des Euergetes zu schwächen. Wiewohl von den kleinasiatischen Städten unterstützt, erlitt seine Flotte zwei Jahre nach der Rückkehr des Ptol. nach Aegypten eine empfindliche Niederlage, die den König nur nebst wenigen seiner Leute entkommen ließ; Justin, XXVII, 2. Venema, p. 438 f. — Die historische Bedeutsamkeit der Regierung des Euergetes ist aus der Darstellung derselben hinreichend klar; und wurde im Anfange des siebenten Verses deutlich bezeichnet; er war nach Strabo (XVII, p. 796.) der letzte gute Fürst in dieser Dynastie. Mit ihm schließt sich daher auch in unserer Weissagung die besondere Rücksichtnahme auf Aegypten; und von V. 10. bildet das syrische Reich das Hauptaugenmerk der Prophezeiung. Auch für die Juden war seine Regierung von ganz besonderer Wichtigkeit. Josephus (c. Apion., II, c. 5.) berichtet von ihm: *παραγενόμενος εἰς Ἱεροσόλυμα πολλὰς, ὡς ἡμῖν νόμιμόν ἐϛιν, ἐπετέλεσε θυσίας τῷ θεῷ καὶ ἀνέθηκεν ἀναθήματα τῆς νίκης ἄξια.* Der Wohlstand der Ju-

Digitized by Google

den muß in der That in ihm eine bedeutende Höhe erreicht haben (Joseph., antiqq., XII, 4.), und der Umstand, daß der habsüchtige Onias unter ihm es wagen konnte, den Tribut zu verweigern, spricht nicht wenig für die äußerst humanen Gesinnungen des Königs gegen die Juden, und für die Glaubwürdigkeit jener Nachricht des Josephus. Dies Benehmen des Königs, verglichen mit seinem sonstigen Verfahren gegen besiegte Völker, ist allerdings höchst auffallend, und schon Jahn (Arch., I, 2, S. 368.) hat deßhalb die Vermuthung aufgestellt, daß dem siegreichen Könige wohl unsere Weissagungen vorgezeigt seyn mußten, eine Meinung, die an sich die höchste Wahrscheinlichkeit und das analoge Beispiel eines Alexander und Cyrus nicht wenig für sich hat.

V. 10. Schon Seleukus Ceraunus, der älteste Sohn des Kallinikus, dachte sorglich daran, die ihm durch Aegypten entrissene Macht wieder in seine Hände zu bekommen. Polyb., IV, 48., sagt deßhalb: ὡς ῥᾶττον παρέλαβε τὴν βασιλείαν — παρωρμήθη βοηθεῖν τοῖς σφετέροις πράγμασιν. Zuerst war es nöthig den Attalus, der sich ganz Kleinasien diesseits des Taurus unterworfen hatte, zu züchtigen, bei welcher Expedition der König aber nach einer zweijährigen Regierung umkam. Sein Nachfolger und Bruder, Antiochus d. Gr., setzte die von jenem angefangene Unternehmung dadurch fort, daß er seinen tapferen Verwandten Achäus zum Statthalter der kleinasiat. Provinzen ernannte, und dem Molon und Alexander die Verwaltung von Medien und Persien übertrug. Nun erst konnte er seinen eigentlichen Zweck, seine und seines Vorgängers Feindschaft gegen Aegypten, ins Auge fassen. Dies ist in den Worten: „seine Söhne werden sich rüsten, und großes Kriegsheer versammeln," bezeichnet. Wenn Hieronymus dazu bemerkt: post mortem Seleuci Callinici duo filii ejus Seleucus cognomento Ceraunus et Antiochus, qui appellatus est magnus, provocati spe victoriae et ultione parentis exercitu congregato adversus Ptolemaeum Philopatorem arma corripiunt — so ist dies mit der von uns gegebenen Darstellung durchaus vereinbar, wie denn die Stelle auch durchaus nicht mehr aussagt, so daß es gar seltsam ist, wenn Berth. hier die Richtigkeit der Bemerkung bezweifelt, und die Vermuthung aufstellt, die Notiz sey bloß aus unserm Texte

Digitized by Google

gegeben. Was das folgende וּבָא בוֹא וגו׳ anlangt, so ist aus dem Vorigen hier leicht zu ergänzen: der eine dieser Söhne, nämlich Antiochus, der es nicht bloß bei den Rüstungen bewenden ließ, sondern wirklich in Aegypten eindrang. S. dergleichen Ergänzungen des Subjektes aus dem Zusammenhange bei Ewald, S. 614. Ganz thörigt ist es aber, wenn Bertholdt hieraus schließt, die richtige Lesart sey der Singular ובנו und darnach auch das יִתְגָּרוּ und אָסְפוּ in יִתְגָּרֶה und אָסַף verwandelt. Die LXX.: καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ, καὶ ἐρεθισθήσεται, καὶ συνάξει, wodurch sich auch J. D. Michael. (orient. Bibl., IV, S. 37 ff.) verleiten ließ, diese ganz elende Correktion der beglaubigten Texteslesart vorzuziehen. Ganz unrichtig ist endlich, was beide Ausleger hier behaupten, daß die Texteslesart wirklich den Singular בנו enthalte; diese hat בָּנָיו, und nur das Jod ist von den Masorethen, wie überall in diesen Fällen, beigefügt, vgl. Ps. 24, 6.: דֹּרְשָׁיו, Keri: דֹּרְשָׁיךָ, Ewald, S. 372 ff. Das בוֹא בוא übersetzt der Syrer: ܢܬܝܐ ܐܬܐ, wie auch mehrere Handschriften בוֹ haben, und dies billigt Berth., ohne zu bedenken, daß auch diese Correktion kaum der Erwähnung werth sey, während die recepta zu dem feierlichen Styl des Ganzen trefflich paßt; vgl. V. 13.: יָבֹא בוֹא בְּחַיִל גָּדוֹל.

וְשָׁטַף וְעָבַר, er wird überschwemmen und eindringen, d. i. er wird mit seiner großen Heeresmacht in das ägyptische Gebiet einrücken; vgl. z. 9, 26. S. 379 ff. Die LXX. nach der ed. Rom.: εἰσελεύσεται κατ' αὐτὴν κατὰ Σύρων παρελευθήσεται. Die treffliche Vermuthung Segaars, daß zu lesen sey: κατασύρων παρελ. (σύρειν für שָׁטַף, s. Jes. 28, 2. LXX.) wird glänzend bestätigt durch den Hexaplar. Syr.: ܘܢܣܒ ܘܢܥܒܪ ܘܢܣܒ, s. dazu Bugati. — וְיָשֹׁב וְיִתְגָּרֶה עַד־מָעֻזּוֹ. Gewöhnlich übersetzt man: er wird zurückkehren und sich dann rüsten. Besser: „er wird sich zum zweiten Male rüsten.“ Das עַד־מָעֻזּוֹ ist prägnant mit dem Vorigen verbunden: bis zu seiner Gränzfestung (wird er gelangen). Dies bezieht sich auf die im Folgenden weiter ausgeführte Begebenheit. Aegypten stand nämlich damals unter Ptolemäus Philopator, einem wollüstigen und grausamen Fürsten, welcher sich anfangs durchaus passiv gegen die Angriffe des Antiochus verhielt. Er bot diesem, der schon die Städte Seleucia, Tyrus, Akko u. a. eingenommen hatte, den

Digitized by Google

Frieden an, welchen Ant. auch annahm, jedoch πλεῖον ἀπέχων τῆς ἀληθείας (Polyb., V, 66.). Von einem Rückzuge des Ant. kann hier aber nicht, wie Michaelis, Berth. u. a. annehmen, die Rede seyn. Zwar führte er sein Heer in die Winterquartiere von Seleucia, ließ jedoch in den eroberten Festungen Besatzung zurück, in der sicheren Erwartung, daß das noch Uebrige ihm durch Unterhandlungen von selbst zufallen würde, und daß von einem Manne, wie Philopator, nichts verderbliches zu befürchten sey (Pol. a. a. O.). Nachdem aber bei den Friedensunterhandlungen kein Resultat sich ergab, so betrieb Ant. aufs Neue die Rüstungen (vgl. Polyb., V, 68.: ἐπεὶ — οὐδὲν ἐγίνετο περὶ τὰς συνθήκας, συνῆπτε δὲ τὸ τῆς ἐαρινῆς ὥρας, Ἀντίοχος μὲν συνῆγε τὰς δυνάμεις, ὡς εἰρβαλῶν καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν, καὶ καταῤῥεψόμενος τὰ καταλειπόμενα μέρη τῶν ἐν Κοίλῃ Συρίᾳ πραγμάτων) und kam bis zu einer Gränzfestung des Ptolemäus (מצדה), Raphia. Dieser Punkt war äußerst wichtig; die Stadt lag, wie Hieronymus sagt, in foribus Aegypti. Polyb. beschreibt sie als die πρώτη τῶν κατὰ Κοίλην Συρίαν πόλεων ὡς πρὸς τὴν Αἴγυπτον (vgl. Reland, Palaest., p. 967.). Abulfeda, descript. Aeg., ed. Michaelis, p. 14.: ومن الاصاكن المشهورة بالجفار رفح وهي منزلة في طرف الجفار من جهة الشام علي مرحلة من غزة, „zu den berühmtesten Städten in Gefar gehört Rafech, ein Ort an der Gränze von Gefar nach Syrien hin, ungefähr eine Tagereise von Gasa.“

V. 11. ויתמרמר המלך הנגב. Endlich wurde der unthätige und schlaffe ägyptische König zum kräftigen Widerstande bewogen; s. z. 8, 7. Trotz der ungeheueren Kriegsmacht des Antiochus (62000 Mann zu Fuß, 6000 zu Pferde und 102 Elephanten) verlor er doch in der Schlacht bei Raphia so sehr, daß er kaum das Leben rettete; s. Jahn, Archäol., Th. II, 1, S. 374 ff.

V. 12. Weitere Schilderung dieses Sieges nebst seinen Folgen. Voll Kraft wird sich das Heer erheben (נשׂא, vergl. Sprüchww. 30, 13.), und selbst der sonst ganz unkriegerische König Muth bewähren (יָרִים לֵבָב, vergl. Ezech. 31, 10. —

Digitized by Google

vom Pharao —: וְרָם לְבָבוֹ בְּגַבְהוֹ). Statt וְרָם, welches hier als Asyndeton eine treffliche Steigerung enthält, billigt Berth. unbedachtsam die Emendation des Keri: וַיָּרָם. Auf diese Weise gelang es dem Philopator mit einer der Zahl nach gar nicht überlegenen Macht Myriaden des syrischen Heeres zu vernichten (רבאות; es waren nach Polybius, V, 86. (vergl. Justin, XXX, 1.) 10300 Todte und 4000 Gefangene, die Ant. verlor). — ולא יעוז. Diese Worte werden von mehreren Auslegern zu speziell gefaßt, wie Hieronymus erklärt: adversarium suum capere non poterit. Andere, wie Berth., beziehen es unrichtig auf Aegypten überhaupt: „die Könige von Aegypten verloren auf immer das Uebergewicht über Syrien." „Er wird nicht stark werden" ist in diesem Zusammenhange nur auf die Benutzung der Folgen des Sieges zu beziehen, so fern Philopator es durchaus verabsäumte von diesem Vortheil zu ziehen. Polybius, V, 87.: *οὐκ ἀλλότριος ἦν τῆς ἡσυχίας, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ δέον οἰκεῖος ἑλκόμενος — ὑπὸ τῆς συνήθους ἐν τῷ βίῳ ῥᾳθυμίας καὶ καχεξίας.* Justin, XXX, 1.: spoliasset regno Antiochum, si fortunam virtute juvisset. Contentus tamen recuperatione urbium, quas amiserat — — noctes in stupris, dies in conviviis consumsit.

V. 13. So kam es nun, daß noch während der Regierung des Philopator, die nach der Schlacht bei Raphia noch 13 Jahre währte, Antiochus bedeutend mächtiger wurde. Er besiegte die Parther, denen er Medien entriß, und die Baktrer, zog sogar nach Indien, um Elephanten zu holen und mit ihnen den Krieg gegen die Römer zu beginnen. Auch Kleinasien und der thracische Chersonnes wurden von ihm erobert, so daß Polybius, XI, 32., sagt: *διὰ ταύτης τῆς στρατείας ἄξιος ἐφάνη τῆς βασιλείας οὐ μόνον τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν, ἀλλὰ καὶ τοῖς κατὰ τὴν Εὐρώπην.* So ist nun hier von seinem 13 oder 14 Jahr nach der Schlacht bei Raphia wieder aufgenommenen Kampf gegen Ptolemäus Epiphanes zu beginnen. בְּחַיִל גָּדוֹל וּבִרְכוּשׁ רָב. Berth.: „mit einer großen Heeresmacht von Fußvolk und Reuterei." So auch Dereser. Diese Erklärung ist aber entschieden zurückzuweisen, 1) weil חיל nie geradezu Fußvolk bedeutet — die angef. St., 2 Mos. 14, 28., beweiset vielmehr dagegen, als dafür — 2) weil das Wort רְכוּשׁ im Hebr.

Digitized by Google

nirgends in der ihm beigelegten Bedeutung vorkommt, sondern beständig רֶכֶשׁ. Es leidet hier um soweniger Zweifel, daß von der herrschenden Bedeutung nicht abzugehen ist, da V. 24. das Wort unzweifelhaft in seinem gewöhnlichen Sinne: Besitz, Eigenthum, Macht, gleich אֲחֻזָּה, steht. Man denkt also hier am besten an die erbeuteten Schätze, die durch Eroberungen gewonnene Macht des Ant., worunter namentlich die in Indien erbeuteten Elephanten einen sehr wichtigen Platz einnehmen. So auch hier die alten Uebers.: LXX.: ἐν χρήμασι πόλλοις, Theod.: ἐν ὑπάρξει πόλλῃ, Vulg.: opibus nimiis, Vers. Ven.: περιουσίᾳ πόλλῃ. Nur der Syrer: ܡܪܟܒܢܝܢ ܛܟܝܟܝܢ, cum volatibus magnis, indem er an die Grundbedeutung im arabischen ركض, cucurrit, dachte, wofür jedoch nach Michaelis Vorschlag (z. Cast., lex. Syr., p. 727.) vielleicht ܡܪܟܒܢܝܢ, „mit Reuterei," zu lesen ist, nach dem Gebrauche des syrischen ܪܟܫܐ, Pferd.

V. 14. In dieser Zeit — heißt es weiter — werden Viele gegen den König Aegyptens sich erheben. Das Viele hat man häufig zu enge gefaßt, und es (J. D. Michaelis, Berth., Dereser) bloß auf den macedonischen König Philipp, der mit Ant. ein Bündniß gegen Aegypten schloß, bezogen. Außer diesem Angriffe und dem gleich darauf erwähnten treulosen Abfall der Juden, waren es auch die inneren Zwistigkeiten des Reiches, die den Thron hart bedrängten; vergl. Hieronymus: tantae enim dissolutionis et superbiae Agathocles fuit, ut subditae prius Aegypto provinciae rebellarent, ipsaque Aegyptus seditionibus vexaretur, Philippus quoque rex Macedonum et Ant. magnus pace facta adversum Agathoclem et Ptolemaeum Epiphanem dimicarent sub hac conditione, ut proximas civitates regno suo singuli de regno Ptolemaei jungerent.

Die Weissagung geht nunmehr zu dem speziellen Antheil, den Israel an der Geschichte des syrischen Reiches hatte, über. Bis dahin waren die Juden den ägyptischen Königen, als ihren rechtmäßigen Oberhäuptenr, treu gewesen, jetzt aber fielen sie, verlockt durch die immer zunehmende Macht des Ant., und durch die sichtbare Schwäche des ägyptischen Reiches, das unter dem Scepter eines unmündigen Knaben stand, verleitet, auf eine treulose

Digitized by Google

lose Weise ab, und geriethen so in die syrische Gewalt, die ihnen zwar anfänglich einige Vortheile zu gewähren schien, später aber zum schmählichsten Verderben gereichte. Sie unterwarfen sich nicht nur dem Ant., sondern versahen auch seine Armee mit Lebensmitteln, und halfen die ägyptische Besatzung aus der Feste Zion vertreiben; Joseph., Ant., XII, 3, 3. Diese That rügt unsre Stelle aufs härteste, und stellt sie ihrer ganzen Richtswürdigkeit nach im grellsten Lichte dar. Die Urheber jener That werden bezeichnet als „Söhne der Gewaltthätigen deines Volkes," d. h. die Gewaltthätigsten unter den Juden (פָּרִיץ, der die Schranken der Gesetze und des Rechts frech und gewaltsam durchbricht; Ezech. 7, 22. 18, 10. Ps. 17, 4. — aus unsrer St. entlehnt den Ausdruck auch der Targumist, Klagl. 3, 14.); die Folge der That ist beschrieben als zur Erfüllung der Weissagungen dienend (להעמיד חזון, vgl. AG. 13, 27.: τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν — κρίναντες ἐπλήρωσαν), ein Ausdruck, der sich wegen des hinzugesetzten נִכְשָׁלוּ, „sie werden straucheln," nur auf die das Verderben des Volkes zur Zeit der syrischen Oberherrschaft, namentlich des Antiochus Epiphanes, verkündigenden Aussprüche, wie sie besonders bei Daniel, Cap. 8., und in unserm Cap., V. 27 ff., sich finden, beziehen kann. Das sittliche Verderben, was also jener That bei ihrem Beginne zum Grunde lag, und was sich in ihren Folgen noch furchtbarer bewies, ist also der wichtige Gesichtspunkt, unter welchen sie hier gestellt ist, und es ist in dieser Hinsicht gewiß sehr merkwürdig, und nur zu Gunsten unsrer Prophezeiung sprechend, wenn wir diese strenge, ernste und allein haltbare Betrachtungsweise mit der einer späteren Zeit, worin der Verlust des wahrhaft lauteren, sittlichen Bewußtseyns sich deutlich ausprägt, vergleichen. Schon die LXX. nahmen an diesem die vermeinte National-Ehre des jüdischen Volkes beeinträchtigenden Ausspruche Anstoß, indem sie unsern Vers so umänderten: καὶ ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις διάνοιαι (vielleicht lasen sie לבים statt רבים, Michaelis, or. Bibl., IV, S. 38 ff., der jedoch ganz unhaltbare Schlüsse aus jener Aenderung zieht) ἀναζήσονται ἐπὶ τὸν βασιλέα Αἰγύπτου, καὶ ἀνοικοδομήσει τὰ πεπτωκότα τοῦ ἔθνους σου (ובני statt ובנה), καὶ ἀναζήσεται εἰς τὸ ἀναζῆσαι τὴν προφητείαν, καὶ προσκόψουσι. Kein Wort der Mißbilli-

Digitized by Google

gung äußert bei der Erzählung jener Begebenheit Josephus, sondern er berichtet sie vielmehr, wie J. D. Michaelis bemerkt, mit Bezeugung eines Vergnügens und als zum Lobe der Juden gereichend, die auch sonst bei dem Könige von Syrien so viel Zutrauen und Ehre genossen hätten. Hieraus besonders erhellt, wie auch der bloß politische Gesichtskreis, unter welchen Josephus das Faktum zu stellen sucht, keineswegs allein, abgesehen von seinem sittlichen Gehalte, zu einer richtigen und haltbaren Betrachtungsweise des Gegenstandes führt, und wie entfernt von aller bloß äußerlichen Auffassung der Weltereignisse das überall die inneren Motive und Grundfäden des auch noch so künstlich verschlungenen Gewebes aufdeckende Wort Gottes als erhaben über jede bloß menschliche und somit dem Irrthume ausgesetzte Anschauung sich bewährt.

V. 15. 16. Der weitere Verlauf der Unternehmungen des Antiochus gegen Aegypten wird nun seinen Hauptbestandtheilen und Folgen nach charakterisirt. Uebergangen ist in der Weissagung das minder bedeutende Faktum, daß der ägyptische König den Feldherrn Skopas dem gerade mit dem Attalus in Krieg verwickelten Antiochus entgegenschickte. Skopas drang mit leichter Mühe vor, und nahm das eroberte Gebiet ein, doch schon im folgenden Jahre, als Ant. mit Attalus Frieden gemacht hatte, zog dieser gegen den ägyptischen Feldherrn mit einer Armee aus. Von hier beginnt unsre Weissagung, die fortwährend mit den jetzt ungleich wichtigeren Unternehmungen des syrischen Reiches beschäftigt ist, ihre Darstellung. „Es wird kommen der König des Nordens und eine Belagerung unternehmen, und eine feste Stadt einnehmen." שִׁפְכָה סוֹלְלָה, eigentlich einen Damm ausgießen, das wesentlichste Erforderniß bei einer Belagerung; vgl. Vegetius, de re milit., IV, 15.: agger autem ex terra lignisque attollitur contra murum, de quo tela jactantur, und Jerem. 6, 6. Die Festung ist Sidon, in welche sich Skopas mit 10,000 Mann geworfen hatte, und in der er sich so lange vertheidigte, bis die Stadt durch Hunger genommen wurde.

Nach der Einnahme von Sidon war die Lage Aegyptens sehr mißliche. Antiochus drang unaufhaltsam vor, und nahm alle Plätze bis Gaza herab ein. וּזְרֹעֵי הַנֶּגֶב לֹא יַעֲמֹדוּ. Diese Worte werden gewöhnlich erklärt: „und die

Digitized by Google

Heere des Mittags werden sich nicht halten." Allein dagegen entscheidet, daß dieser Gebrauch des זרוע in dem biblischen Sprachgebrauche durchaus unerweislich ist. Die chaldäische Stelle Esra 4, 23.: וּבַטְּלוּ הִמּוֹ בְּאֶדְרָע וּבְחַיִל hätte schon des dabei stehenden חיל wegen, welches bei jener Annahme ganz müssig dastände, nie dafür angeführt werden sollen, wie auch schon der Syrer dort richtig erklärt: ܒܚܝܠܐ ܥܫܝܡܐ, „mit einem starken Heere," so daß אדרע seinen gewöhnlichen Begriff: Kraft, Stärke, behält; Judith 7, 9.: ἐν βραχίονι πέζων erhält seine richtige Deutung durch das zu Anfange des Verses stehende ἐν δυνάμει αὐτῶν. Noch mehr erhellt für unsre St. die Deutung durch den Gebrauch des זרוע, V. 6. (s. das. die Anmk.), und durch V. 22.: זַרְעוֹת הַשֶּׁטֶף, wo der Begriff Heer in dem Zusatze: שטף liegt, also nicht in dem vorangestellten Substantiv schon enthalten seyn kann; für welche letztere Stelle rücksichtlich des hinzugefügten יִשָּׁבֵרוּ besonders wichtig sind die Parallelstellen Ezech. 30, 21.: אֶת־זְרוֹעַ פַּרְעֹה -- שָׁבַרְתִּי, V. 22.: וְשָׁבַרְתִּי אֶת־זְרֹעֹתָיו, vergl. V. 24, 25. Ps. 37, 17. 10, 15., wo Niemand an eine Erklärung durch Heer denken wird. So kommt auch in unsre St. erst ein dem Ganzen hinreichend angemessener Sinn hinein, so fern dann in זרעות und עם מבחריו eine treffliche Steigerung enthalten ist: die Macht des Südens (überhaupt) wird sich nicht geltend machen können, und (selbst) der auserlesenste Theil dieses Reiches kraftlos genug seyn, um zum wirksamen Widerstande fähig zu seyn.

Der, der gegen Aegypten (אליו, welches Pronomen dem Zusammenhange unangemessen auf den König Aegyptens von den meisten Auslegern bezogen wird, da doch dieser mit Absicht wegen seiner Unbedeutendheit in den Hintergrund gestellt wird) zieht (also Antiochus), wird nach seinem Gefallen, ohne daß ihm irgend jemand die Spitze zu bieten vermöchte, schalten dürfen (vgl. V. 3.), und so dann auch Palästina ganz und gar in seine Gewalt bringen. Ueber ארץ הצבי s. z. 8, 9. וכלה בידו als nähere Bestimmung des Vorhergehenden, und zwar so, daß es ganz in seiner Hand sich befindet. Unnöthig emendirt Berth. וְכֻלָּה.

V, 17. Die richtige Erklärung dieses schwierigen Verses hängt aufs genaueste mit einer richtigen Anschauung der Ge-

Digitized by Google

schichte des hier Geweissagten zusammen. Zuvörderst ist zu bemerken, wie schon seit geraumer Zeit der Einfluß der Römer auf die Angelegenheiten des Orients sich zu äußern begann. Nach der siegreichen Beendigung des zweiten punischen Krieges wurde ihnen von den Aegyptiern die Vormundschaft über den jungen König Ptol. Epiph. angetragen, wodurch eine dem syrisch. Reiche drohende Macht sich bildete, die den Antiochus auf die Sicherung seiner Herrschaft ernstlich Bedacht zu nehmen bewog, zumal da die Römer ihm durch Gesandte ankündigen ließen, daß sie die ägyptischen Besitzungen ungeschmälert wissen wollten (Justin., 30, 2. Valer. Max., IV, 6.). Nachdem nun Ant. sich in den Besitz von Palästina gesetzt hatte, so konnte er auf die Erhaltung seiner Herrschaft nur rechnen, wenn er sich auf friedlichen Fuß mit dem ägyptischen Könige setzte. Er that dies um so lieber, da es überhaupt in seinem jetzigen Plane lag, durch Anknüpfung verwandschaftlicher Verhältnisse seine Macht zu verstärken, um einen Krieg gegen die Römer eröffnen zu können (Appian, Syr., c. 5.). Wenn es also in unsrer Stelle heißt: יָשֵׂם פָּנָיו לָבוֹא בְּתֹקֶף כָּל־מַלְכוּתוֹ, so kann dies nach der wörtlichen Uebersetzung: „er wird sein Augenmerk darauf richten, zu kommen in die Stärke seines ganzen Königreichs," nichts anderes heißen, als: „er wird gegen die Stärke seines (des ägyptischen) ganzen Reiches anzukämpfen streben." Das בּוֹא בְּ bezeichnet, wie das folgende לְהַשְׁחִיתָהּ zeigt, die feindliche Absicht des Antiochus; wiewohl dies nicht so aufzufassen ist, wie es Hieronymus that, welcher sagt: volens — — in Aegyptum quoque regnum suum extendere. Nicht richtig übersetzt auch Berth.: „er wird das ganze Reich in seine Gewalt (בְּתֹקֶף) zu bekommen suchen." Die Absicht des Ant. gieng dahin, die erlangte Stärke (תֹּקֶף) des ägypt. Reiches zu schwächen, zu seinem Verderben beizutragen (לְהַשְׁחִיתָהּ), dies konnte auf keine bessere Weise erreicht werden, als wenn er das freundschaftliche Verhältniß zu den Römern zerstörte. Uebrigens war er aber nur auf die Begründung seiner erlangten Macht bedacht, an neue Eroberungen war in seiner Lage nicht mehr zu denken. Höchst seltsam ist es daher, wenn Berth. bemerkt: „Cleopatra sollte sich am Hofe, unter der Armee und dem Volke eine Parthei sammeln, um durch eine Revolution (לְהַשְׁחִיתָהּ) ihren Gemahl

Digitized by Google

vom Thron zu stoßen, und das Reich Antiochus dem Großen zu überliefern" — ein Faktum, dessen kein einziger der alten Historiker auch nur mit einer Sylbe erwähnt. Vielmehr giebt Appian, a. a. O., die Absicht des Ant. ausdrücklich so an: θεραπεύων ἤδη τὸ μειράκιον, ἵν' ἐν τῷ πολέμῳ τῷ πρὸς Ῥωμαίους ἀτρέμῃ. Wie der König nun jenen angegebenen Endzweck verfolgte, wird in den Worten: וישרים עמו angegeben. Diese Worte können sich dem Zusammenhange nach, wie das folgende Hemistychium besonders deutlich zeigt, und nach der Analogie des לעשות מישרים, V. 6., unmöglich anders verstehen lassen, als: „Ausgleichungen seines mit ihm" d. h., wie Coccejus erklärt: utetur potius blanditiis, quam vi. ישרים als Substantiv zu fassen, wie schon die alten Uebersetzer erklären, LXX.: συνθήκας, Theodot.: εὐθεῖα, Vulg.: recta. Sobald man das Wort auf Personen bezieht, und von den Juden erklärt, wie noch Gesenius und Winer (Wb. u. d. W.) thun, entsteht ein durchaus nicht mit der Geschichte in Einklang zu bringender Sinn; abgesehen davon, daß sonst an keiner St. des A. T. die Juden geradezu dieses Prädikat erhalten. — וְעָשָׂה, und es wird ihm gelingen. Die Vermählung der Tochter des Antiochus, Cleopatra, mit dem Epiphanes kam wirklich zu Stande, wobei Cölesyrien als ihre Mitgift an Aegypten fiel. Auch die Antiochis vermählte der König mit dem Ariarethes, König von Cappadocien; nur die projektirte Verheirathung seiner dritten Tochter mit dem Eumenes, König von Pergamus, scheiterte, da dieser die Plane des Königs durchschquete, und das Verhältniß zu den Römern klug zu berechnen verstand; s. Appian, a. a. O.

Das zweite Versglied enthält die speciellere Angabe der Art, wie Antiochus seinen Plan ausführte, und was derselbe für Folgen nach sich zog. ובת הנשים יתן לו. Sonderbar ist die Auffassung des בת הנשים bei den verschiedenen Auslegern. Hieronym. sagt kurzweg: filiam feminarum per πλεονασμόν vocat, Geier erklärt: filia inter mulieres formosissima et praecellentissima, Grotius: femina feminarum i. e. pulcerrima, Coccejus: mulieres dicitur pro regnis — filia mulierum significat filiam non nudam, aut incomitatam, sed multas mulieres adducentem u. s. w. Diesen monströsen Deutungen

Digitized by Google

giebt wenig nach die von Berth., der bei נשׁים ergänzt: שׂרות, also: „eine Prinzessinn," eine Auslegung, die selbst noch von Winer (lex., p. 139.) nicht verschmähet worden ist. Das richtige hat schon C. B. Michaelis und Gesen. (thes., p. 219.): puella, juvencula, wofür die ganz analogen Zusätze bei Thiernamen: בן בקר, בן אתנות u. a. durchaus entscheidend sind. Daß die Cleopatra noch in einem sehr zarten Alter sich befand, läßt sich theils daraus schließen, daß der ägyptische König selbst noch äußerst jung war, theils daraus, daß sie, nachdem schon im siebenten Jahre des Epiphanes der Vertrag abgeschlossen worden war, doch erst im dreizehnten Regierungsjahre desselben ihm übergeben ward (s. Hieronymus z. d. St.). — ולא תעמד ולא־לו תהיה, nicht wird sie, die Prinzessinn, bestehen, und nicht ihm (für ihn, zu seinem Vortheil) seyn. Das Ganze gereichte dem Antiochus durchaus nicht zur Verbesserung seiner Lage.

V. 18. Immer nachtheiliger stellte sich nunmehr das Verhältniß des Ant. zu den Römern heraus, wozu er selbst durch seine übereilte Unternehmung beitrug, die er gegen griechische Besitzungen, die mit den Römern im Bundesverhältnisse standen, ausführte. Diese erscheinen hier unter dem Namen איים, Inseln und Küstenländer, s. Ges., thes., p. 38. Hieron.: navali certamine adversus plurimas dimicavit, ac cepit Rhodum et Samum et Colophonem, et Phocaeam et alias multas insulas. Dies war eine offenbare Beschimpfung der Römer, die daher durch den Feldherrn (קָצִין = שַׂר הַחֵיל, 2 Sam. 24, 2. أَصْبَحَ, Barhebr., S. 49.) Scipio, den Asiaten, durch die Schlacht bei Magnesia glänzend gerächt wurde (vgl. Jahn, Arch., II, 1, S. 380 ff.). — חֶרְפָּתוֹ. Opprobium Antiochi intelligitur activum, quod Romanis horumque foederatis Graecis impegit, idque non tam verbis conceptum (quanquam Romanorum legatis hortantibus, ut Graecos liberos sineret, paulo superbius respondit), quam reale, id est, injuria Graeciae civitatibus illata, non sine probo et contemtu Romanorum, quorum foedere et societate illi gaudebant. Hoc igitur probrum cessare faciet dux aliquis, hoc est, vincendo eum efficiet, ut in postremum desinat, tam potentem populum proterve lacessere. Ch. B. Michaelis. Sehr nachdrücklich, und nicht, wie Berth. meint, bloß pleona-

Digitized by Google

stisch ist daher das לוֹ hinzugesetzt, vgl. Jerem. 48, 35. Ruth 4, 14. Trefflich Luther: „ein Fürst wird ihn lehren aufhören mit Schmähen." Dem kundigen Leser kann es nunmehr überlassen bleiben, selbst zu beurtheilen, in wiefern Berth.'s Meinung, der in dieser Stelle einen „sichtbaren Groll gegen das seleucidische Haus" findet, gegründet sey, oder nicht. — בִּלְתִּי חֶרְפָּתוֹ יָשִׁיב לוֹ, „außerdem, daß er nach ihm mit derselben Schmach vergilt" (vgl. Gesen., z. Jes., 1, S. 384.). Der Sinn: nicht nur zur Ruhe wird der römische Feldherr ihn verweisen, sondern auch noch dieselbe Schmach auf ihn bringen, die er den Römern anzuthun gedachte; Ant. gieng nämlich mit nichts geringerem um, als der römischen Herrschaft überhaupt ein Ende zu machen. „Man kann die Erzählung von der Schlacht (bei Magnesia) nicht lesen, ohne gegen Antiochus d. Gr. wegen seiner äußersten Unkunde des Kriegswesens und niedrigen Verzagung, und gegen seine beiden Söhne, die ihm im Reich folgen werden, wegen ihrer feigherzigen Flucht, die tiefste Verachtung zu bekommen." J. D. Michaelis. Ganz verkehrt übersetzen die Alten, aus Mangel an historischer Kenntniß, z. B. Theodot.: *καταχαύσει ἄρχοντας ὀνειδισμοῦ αὐτῶν, πλὴν ὁ ὀνειδισμὸς αὐτοῦ ἐπιστρέψει αὐτῷ.*

V. 19. וישב פניו וגו׳. Nach dem Vorgange des Hieronymus (victus Ant. — — fugit ad Apamiam ac Susam et ad ultimas regni sui penètravit urbes) erklärt man gemeinhin den Anfang dieses Verses von der Flucht des Antiochus, allein dagegen spricht, wie Berth. richtig erinnert, offenbar der gebrauchte Ausdruck: יָשׁב פָּנִים, vgl. V. 18., der vielmehr auf eine neue Unternehmung des Ant. hinführt. Es war die letzte seines Lebens, die seinen gänzlichen Untergang zur Folge hatte. Um nämlich seine durch die verlorne Schlacht, und die theuer erkauften Friedensbedingungen gänzlich zerrütteten Finanzen wieder herzustellen, trieb er an der Spitze einer Truppenabtheilung außerordentliche Abgaben von seinen Unterthanen ein, und besetzte die festen Plätze (מעוזים) mit seinen Schaaren, um Volksaufstände zu verhindern. Als er aber den Belustempel zu Elymais plündern wollte, wurde er von dem sich erhebenden Volke nebst allen seinen Begleitern getödtet; s. Strabo, XVI, p. 1080. Justin, XXXII, 2. Diodor. Sic., fragm., XXVI, 39. 40.

Digitized by Google

V. 20. Nur kurz berührt ist die Geschichte des unbedeutenden Nachfolgers des Antiochus, Seleukus Philopator (nihil dignum Syriae et patris gessit imperio. Hieron.), dessen Herrschaft nur in einer Beziehung für die Juden von Erheblichkeit war. Er mußte nämlich in den neun ersten Jahren seiner Regierung jährlich 1000 Talente an die Römer zahlen, und benutzte deßhalb die sich ihm darbietende Gelegenheit, seinen Finanzen durch eine Hinwegnahme der Tempelgeräthe aus Jerusalem aufzuhelfen. Das Tributeinziehen des Königs ist daher in unsrer Weissagung hervorgehoben in den Worten: מַעֲבִיר נוֹגֵשׂ הָדָר מַלְכוּת, welche jedoch dem Charakter der Weissagung gemäß ganz allgemein ausgedrückt sind: „der durchziehen läßt einen Dränger, (Bedränger) eine Zierde des Königreichs." נגש steht natürlicherweise in dem angegebenen allgemeinen Sinne, und es ist seltsam, wenn Ausll. wie Berth., hier dem Worte die spezielle Bedeutung: Tributeinnehmer aufbürden, wie selbst noch Winer (lex., p. 600.) thut; vgl. besonders die genaue Parallelstelle Sach. 9, 8.: לֹא־יַעֲבֹר עֲלֵיהֶם עוֹד נֹגֵשׂ. Richtig Dathe: qui tributis atque oneribus subditos suos vexabat. Verschiedenartig ist das הָדָר מַלְכוּת aufgefaßt worden. Ganz zu verwerfen ist die Auslegung von Michael. (suppl. ad lex. Hebr., nr. 537.) durch regnum impune direptum, von Grotius, welcher sagt: gloria regni vel regis est populus, von Berth., der הדר für einen Gräcismus (sic!) ausgiebt, gleich τιμή, census, und mit נוֹגֵשׂ verbindet. Es ist offenbar und unter andern von Gesenius (Gesch. d. hebr. Spr., S. 64.) anerkannt, daß dieser Ausdruck parallel ist dem צבי ארץ, V. 16. Für den Sinn ist noch wichtig Ps. 145, 12. (von Gott): כְּבוֹד הֲדַר מַלְכוּתוֹ, woraus erhellt, daß auch hier nur von dem die Rede seyn kann, was dem Reiche und der Herrschaft des Seleukus zu einer besondern Zierde gereichte, ihr einen besonderen Glanz verlieh. Dieser ist aber, wie die durchgängige Darstellungsweise Daniels zeigt (s. z. 8, 9.), nichts anders als der Besitz des gelobten Landes und des Heiligthums in demselben. Hierauf legt also, wie auch bei der Schilderung des Antiochus Epiphanes, die Weissagung einen besonderen Nachdruck, daß der übermüthige und habsüchtige Regent selbst des Heiligsten, dessen, was Jehova geweiht war, nicht geschont habe. — Wohl zu beachten

Digitized by Google

ist, daß unsre Weissagung einfach dieses Umstandes gedenkt, nur mit Hervorhebung des Unglückes, das dadurch die Juden betraf. Bekanntlich erzählt das zweite Buch der Makkab., Cap. 3., dieses Faktum nicht ohne wunderbare Ausschmückung, die jedoch in der Hauptsache, daß das Vorhaben des Heliodor auf merkwürdige Weise scheiterte, wegen der St. des Polybius, bei Joseph., ant., XII, 3, 3., richtig seyn muß (s. J. D. Mich. z. uns. St. und Jahn a. a. O., S. 397.); denn diese letztere wäre in der That, wenn Berth.'s Meinung richtig wäre, daß sich gar keine Schätze im Tempel befunden hätten, selbst abgesehen von der leicht nachweisbaren historischen Unrichtigkeit dieser Meinung, durchaus unerklärbar. Gerade aber, daß unser Buch diesen ganzen Umstand mit keiner Sylbe berührt, spricht nicht wenig zu Gunsten seiner Echtheit und Glaubwürdigkeit, und es ist nichts anderes, als Verdrehung des Gesichtpunktes, wenn Berth. bemerkt: „indessen knüpfte der Volksglaube an diese Begebenheit sogleich ein paar wunderbare Vorfälle, und darin liegt die Ursache (!!), warum aus Seleukus Philopators Regierung gerade dieser Zug aufgetragen ist."

Kurze Zeit nach jenem Vorfalle (בימים אחרים — ein Archaismus, der späteren Sprache dann wieder einverleibt; s. 1 Mos. 27, 44. 29, 20.), kam Seleukus um. Dieser sein Tod wird so beschrieben: יִשָּׁבֵר וּלֹא בְּאַפַּיִם וּלֹא בְּמִלְחָמָה. אפים, Zorn, für heftiger, gewaltsamer Angriff. Auch dies erklärt Berth. für einen Gräcismus, so fern es dem griech. ὀργή nachgebildet sey!! Am besten erläutern das Faktum Appian, Syr., c. 45.: ὁ μὲν Σέλευκος ἐξ ἐπιβουλῆς Ἡλιοδώρου τινός τοῦ περὶ τὴν αὐλὴν ἀποθνήσκει, und Hieron.: absque ullis praeliis ingloriis periit.

V. 21. Von nun an bis zum Ende des Cap. die genaue Schilderung der Zeit des Antiochus Epiphanes. נבזבה, verächtlich, im moralischen Sinne: schlecht, nichtswürdig, vgl. das מַמְזֵר, Sach. 9, 6. LXX.: εὐκαταφρόνητος. Der Syrer: ܡܠܟܐ, d. i. contemtus (s. Michaelis, in Cast. lex., p. 301. Gesenius, z. Jes., I, S. 481 ff.). Vielleicht mit Rücksicht auf unsre Stelle heißt der König 1 Makk. 2, 10.: ῥίζα ἁμαρτωλός. Diodor. Sic., XXVI, p. 577. ed. Wessel., sagt von ihm: ἐνεςήσατο βίον παράλογον καὶ ἀσονήθη

Digitized by Google

τοῖς ἄλλοις βασιλεῦσι. Seine Zeitgenossen nannten ihn spottweise ἐπιμανής, der Tolle. לֹא נָתַן עָלָיו הוֹד מַלְכוּת. Diese Worte bezieht man gemeinhin darauf, daß Ant. auf unrechtmäßige Weise zum Throne gelangte, da er kein competenter Thronerbe gewesen sey. Allein dagegen spricht folgendes: 1) die Annahme, daß Ant. keine Ansprüche auf den Thron hatte, steht keineswegs auf einer so festen Basis, als gemeinhin angenommen wird (s. dagegen den zweiten Excurs). 2) Die Worte passen sehr schlecht zu jener Meinung. Man vgl. nur Berth.'s Uebersetzung: „welchem man die Königswürde nicht bestimmt hatte," und man sieht beim ersten Anblicke, daß weder das הוד מלכות noch das נתן עליו irgend wie erschöpfend gefaßt worden ist. Ganz richtig schon die LXX.: καὶ οὐ δοθήσεται δόξα βασιλείας. Zu der königlichen Würde (מלכות) gehört durchaus הוד und הדר, die von Gott verliehen wird (Ps. 21, 6.), dieses fehlte aber dem Antiochus, dessen Regierung nur eine mit Schmach und Schande bedeckte war. So schließen sich unsre Worte trefflich an das vorige נבזה, als weitere Ausführung dieses Prädikates, an. Das Verächtliche lag eben in dem Mangel alles Glanzes, aller Zierde seiner Herrschaft.

Von nun an werden die Thaten des Ant. nach der Reihe gemustert und das ausgesprochene Urtheil faktisch dargethan. Er kommt unvermuthet (בשלוה, LXX.: ἥξει ἐξάπινα, s. d. Anmk. z. 8, 25.). Er befand sich gerade auf der Rückreise aus Rom, wohin er als Geißel geschickt worden war. Als er in Athen sich aufhielt, traf die Nachricht von dem Tode des Seleukus ein, und nun eilte er schnell nach Syrien (Appian, c. 45.). Wenn es sodann noch heißt, er habe durch Schmeicheleien, auf listige und verschlagene Weise, sich in den Besitz des Reiches gesetzt, so ist dies an sich nicht unwahrscheinlich, und wird durch den ganzen Charakter des Königs hinreichend bestätigt (Polyb., XXXI, 5. t. IV. p. 501. ed. Schweigh.). Doch fehlen uns gerade hier im Anfange seiner Regierung die historischen Data über das Nähere dieser Thronbesteigung. Auch die LXX. scheinen von genauerer Kenntniß dieses Faktums schon verlassen gewesen zu seyn, denn sie übersetzen: καὶ κατισχύσει ὁ βασιλεὺς ἐν κληροδοσίᾳ αὐτοῦ, denkend an die Bedeutung von חלק, dividere.

Digitized by Google

V. 22. Von hier bis V. 28. die Beschreibung des Verhältnisses des Ant. zu Aegypten, welches mit die Veranlassung zu dem nachher erzählten Benehmen desselben gegen die Juden wurde. Zuerst, heißt es, werde die Macht des ägyptischen Heeres vernichtet werden, und der König von Aegypten, damals der junge Ptolemäus Philometor, selbst in das Verderben hineingezogen werden. Die Schlacht bei Pelusium, die Ant. im J. 142, acr. Sel., über die Aegypter erfocht, bahnte ihm ungehindert den Zugang in das Reich (Jahn a. a. O., S. 480 ff.), worauf er, wie im Folgenden weiter dargestellt wird, seine Anschläge gegen den König richtete. — שׁבר für vernichten, zu Grunde richten, theils als Bild gänzlicher Vernichtung und Besiegung, theils einer bloßen Schwächung, Lähmung der Kraft. Im Arab. vgl. z. B. Bohadin, vit. Salad., ed. Schultens, p. 45.: وحمل السلطان عليه بنفسه فانكسر القوم, „es fiel der Sultan kräftig über ihn her, und die Schaar wurde zerbrochen," für gänzlich vernichtet. Im Syr., Barhebräus, p. 554., 2.: „es fürchteten die Einwohner, ... daß sie in dieser Nacht zerbrochen würden," d. i. umkommen würden. In einem milderen Sinne steht der Begriff Assemani, bibl. or., II, p. 248.: ... „sie (die Muhammedaner) zerbrachen (d. h. mißhandelten) sie (die Christen). Ganz analog ist der Gebrauch des lat. frangere, eigentlich vom Pferde, für domare (Gronov, z. Senec., Hercul., V. 20. Burmann, z. Petron. c. 128. Bentley, z. Horaz, Od. III, 6, 22.), dann für besiegen, vernichten überhaupt (Corte, z. Cic. ad div., I, 4, 1. IV, 6, 9.) aber auch bloß für debilitare, infirmare hostem (Arntzen u. Schwarz, ad Mamert. genethtl. Maxim., c. 4.). — Der König von Aegypten heißt hier נְגִיד בְּרִית (wobei aus dem Vorigen יִשְׁבְּרוּ zu ergänzen ist) ein verbündeter Fürst (vgl. בַּעֲלֵי בְרִית, 1 Mos. 14, 13., wofür auch בַּעֲלֵי־שְׁבוּעָה, Nehem. 16, 18., אַנְשֵׁי בְרִית, Obadja V. 7.), mit Bezug auf das Folgende, wornach beide Fürsten ein Bündniß schlossen. Trotz dem (וְגַם) sann Ant. nur auf das Verderben des Ptolemäus, das Bündniß nicht achtend.

V. 23. Antiochus parcens puero (des Philometor) et amicitias simulans (יעשׂה מרמה) ascendit Memphin et

Digitized by Google

ibi ex more Aegyptiorum regnum accipiens, puerique rebus se providere dicens, cum modico populo omnem Aegyptum subjugavit sibi. Hieronymus.

V. 24. Die Expedition des Ant. geschah unerwartet (בְּשַׁלְוָה, s. V. 21.), ohne daß die Aegypter auf lebhaften Widerstand gefaßt waren. Das ובשלוה schließt sich also genau an das Vorhergehende an (und zwar unvermuthet); ungrammatisch ist es, wenn Berth. sagt, es stehe für שַׁלְוַת, und sey mit מְדִינָה zu verbinden: in das unbesorgte Land. מדינה, Provinz, wie stets im Hebr.; Vulg: urbes. Das Fette des Landes, die fruchtbarsten und reichsten Theile desselben, also Unterägypten. — Nullus regum Syriae ita vastavit Aegyptum, et omnes eorum divitias dissipavit et tam callidus fuit, ut prudentes cogitationes eorum, qui duces pueri erant, sua fraude subverteret. Hieron. — Daß sich Ant. der festen Plätze versichern wollte, soll auch hier wieder seine Absichten, des ganzen Landes sich zu bemeistern, anzeigen. Ganz verwerflich ist daher die Conjektur von Michaelis; מִבְצַר יָם, ein fester Seeplatz, d. h. Alexandrien. — ועד עת, vgl. V. 35. 12, 4. 6.: bis auf eine bestimmte Zeit; s. V. 29. Nec enim semper et in perpetuum dolus ei succedet, sed terminus suus ei tandem erit. Eh. B. Michaelis.

V. 25 — 27. Der zweite Zug des Antiochus gegen Aegypten, im J. 143, aer. Sel. Dieser Zug geschah nicht mit geringer Mannschaft, wie der vorige (V. 23.), sondern mit reicher Truppenanzahl. Als Commentar zu unsrer Stelle dient die mit sichtbarer Beziehung auf diese Weissagung abgefaßte Schilderung, 1 Makk. 1, 16 — 19.: *ἡτοιμάσθη ἡ βασιλεία ἐνάντιον Ἀντιόχου, καὶ ὑπέλαβε βασιλεῦσαι τῆς Αἰγύπτου, ὅπως βασιλεύσῃ ἐπὶ τὰς δύο βασιλείας, καὶ εἰσῆλθεν εἰς Αἴγυπτον ἐν ὄχλῳ βαρεῖ, ἐν ἅρμασι, καὶ ἐλέφασι, καὶ ἐν ἱππεῦσι, καὶ ἐν στόλῳ μεγάλῳ, καὶ συνεστήσαντο πόλεμον πρὸς Πτολεμαῖον βασιλέα Αἰγύπτου, καὶ ἐνετράπη Πτολεμαῖος ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ, καὶ ἔφυγε, καὶ ἔπεσον τραυματίαι πολλοί, καὶ κατελάβοντο τὰς πόλεις τὰς ὀχυρὰς ἐν γῇ Αἰγύπτῳ, καὶ ἔλαβε τὰ σκῦλα γῆς Αἰγύπτου.* Vgl. Jahn, S. 409 ff. — Der Umstand, daß der ägyptische König von ihm ganz nahe stehenden Personen, „die seine Speise (פתבג, s. 1, 5.) aßen"

Digitized by Google

(vgl. Pſ. 41, 10. Joh. 13, 18., ἄνδρες σύσσιτοι καὶ σύσπονδοι) zu Grunde werde gerichtet werden, iſt uns in der Geſchichte nicht näher angegeben. Sehr wahrſcheinlich handelten Räthe und Großbeamte des Königs im Einverſtändniſſe mit dem Ant., ohne welchen Umſtand ſeine ungemein ſchnelle Eroberung Aegyptens kaum erklärbar ſeyn möchte. Eben ſo wenig genau unterrichtet ſind wir über die Art der Erfüllung der Worte: „das Herz beider Könige iſt auf Böſes gerichtet, und ſie werden ſich an einem Tiſche belügen.“ Auch die LXX. befanden ſich hier in Verlegenheit; V. 26. überſſ. ſie: καὶ καταλώσουσιν αὐτὸν μέριμναι αὐτοῦ (vgl. Sirach 27, 29.). Hieronym. bemerkt ebenfalls: verum ex eo, quia scriptura nunc dicit, duos fuisse reges, —— hoc secundum historiam non potest demonstrari. — Unde volunt nostri haec omnia referre ad Antichristum et ad regem Aegypti, quem primum superaturus est. — בְּיֹעוֹד קֵץ מוֹעֵד. Berth. erklärt: „er (Antiochus) wird es noch auf einen anderen Zeitpunkt hinausſchieben.“ Allein überall ſteht die gebrauchte Redensart bei Daniel von den von Gott verhängten Zeitbeſtimmungen, wie lange irgend eine menſchliche Unternehmung dauern ſoll (8, 17. 19. 11, 24. 29. 45. u. a.). Daher auch hier: denn noch (weiter hinaus) liegt das Ende bis auf die beſtimmte Zeit. Loquitur hic de certo quodam termino, quem Deus pro sapientia sua justoque judicio his malis praefixerit. Ch. B. Michaelis. Hier iſt alſo offenbar Rückſicht genommen auf das כְּמוֹעֵד, V. 29., vom erneuerten Angriffe des Ant. gegen Aegypten.

V. 28. Darſtellung deſſen, was Paläſtina bei dieſem Feldzuge zu leiden hatte, die bekannten, 1 Makk. 1, 20 ff. geſchilderten Gewaltthaten des Königs gegen die Juden. — בְּרִית קֹדֶשׁ. Quidam hoc ad personas volunt referri, quasi populum ipsum intelligeret angelus, qui foederatus erat Deo. Sed mihi simplicior sensus probatur, quod scilicet bellum geret adversus Deum. Calvin.

V. 29. 30. Ein neuer Zug des Ant. gegen Aegypten, der aber ungünſtiger ausfiel, als der vorige, da die Römer hiebei intervenirten (Jahn, S. 413 ff. Berth., S. 767 ff.). Vulg.: trieres et Romani, LXX.: καὶ ἥξουσι Ῥωμαῖοι. Ueber צִיִּים, Schiffe, Kriegsſchiffe, ſ. Geſ., z. Jeſ., Th. I, S. 903., und

Digitized by Google

über בְּתִים die gründliche Auseinandersetzung ebendas. S. 271 ff. נבאדה. Percussus dicitur esse non quod interierit, sed quod omnem arrogantiae perdiderit magnitudinem. Hieron. Hierauf bezieht sich der im Folgenden gebrauchte Ausdruck זעם; der gedemüthigte König wandte seine ganze Rachsucht nunmehr gegen die Juden, als Entschädigung für das Verlorene. ויבן על עזבי. Ad hos attendit Epiph. partim ornando illos honoribus, partim illorum studiis ad patriam religionem obliterandam comparatis obsecundando. C. B. Mich.

V. 31. Wie Ant. jetzt gegen das Bundesvolk seinen Angriff bewerkstelligte, und wie sich letzteres dabei verhielt, wird nunmehr näher auseinandergesetzt. Misverstanden sind häufig die Worte: וזרעים ממנו יעמדו, so fern einige es von der Besatzung (זרעים) verstehen, die Ant. nach Jerusalem verlegte, andere, wie Calvin, dabei an die abgefallenen Juden denken (non propriis opibus pugnabit, sed fretus auxiliis ipsius populi). Beides ist hart, und ein nur mit großem Zwange den Worten aufgedrungener Sinn. זרעים (vgl. über die Form Gesenius, z. Jes., Th. II, S. 146.) steht auch hier wie oben (s. S. 467.) für Macht überhaupt und man übersetzt: „eine Macht von ihm aus wird sich erheben," d. h. auf des Ant. Betrieb wird sich eine dem Bundesvolke feindliche Macht erheben. Treffend Coccejus: erunt multi violenti, qui grassabuntur in pios nemine obsistente, vel etiam in posterum confligent cum defensoribus religionis, ut eos exstirpent. Wie diese Macht verfährt, wird im Folgenden näher bezeichnet. Das Vornehmste ist die Entweihung des Heiligthums. Dieses heißt hier הַמָּעוֹז, die Festung, Burg. Der feste Ort des Tempels verdiente an sich schon diesen Namen; doch würde man dem nachdrücklich hinzugesetzten Prädikate gewiß seine Kraft rauben, wenn man es ausschließlich auf die physische Lage des Tempels beziehen wollte. Vielmehr scheint in dem המעוז ein Gegensatz zu den übrigen מעזים zu liegen, der Tempel war in einem ganz besonderen Sinne als ein von Gott speziell beschirmter Ort, die Burg Israels, die Burg κατ' ἐξοχήν. Der Frevel, gegen einen solchen Ort feindliche Unternehmungen zu wagen, war also besonders groß, und verdiente um so härtere Rüge. Der Opferdienst hört auf (תמיד, s.

Digitized by Google

S. 276.), und götzendienerische Greuel (הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם, s. S. 385.) treten an seine Stelle.

V. 32. Nicht zufrieden hiemit wird ein Theil des Bundesvolkes sogar zur Theilnahme an diesem heidnischen Wesen verleitet werden. וּמַרְשִׁיעֵי בְרִית יְחַנֵּף. Gemeinhin erklärt man: „die da freventlich handeln gegen den Bund," so daß unter בְּרִית der V. 30. genannte בְּרִית קֹדֶשׁ zu verstehen wäre. Allein es erhellt zuvörderst, daß diese Deutung der Construktion des Verbum הִרְשִׁיעַ mit dem Akkusativ durchaus widerstrebt, weßhalb Winer, lex., p. 929., erklärt: improbe deserentes foedus, eine Bedeutung, die aber noch weit mehr dem הִרְשִׁיעַ zuwider ist. Ueberhaupt kann aber בְּרִית schwerlich der V. 30. genannte Bund seyn, da dann der Artikel nothwendig erfordert würde. Vielmehr ist zu erklären: „sie machen frevelnd einen Bund," d. h. sie schließen einen frevelhaften Bund, so daß ein Gegensatz zu V. 30. bemerkbar ist. Die beste Erläuterung ist dann 1 Makk. 1, 11., wo die Apostaten sagen: *πορευθῶμεν, καὶ διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ ἡμῶν.* חָנֵף, im Hiphil eigentlich: profan machen, hier: zum Abfall, Profanation verleiten. — Anders als auf diese Menschen wird die Bedrückung des Volkes auf die frommen, Jehova treuen Theokraten (עַם יֹדְעֵי אֱלֹהָיו) wirken: יֶחֱזָקוּ וְעָשׂוּ, sie werden Kräfte bekommen, und handeln, d. h. sie werden kräftige Thaten vollbringen.

V. 33. Diejenigen, die dann im Glauben an den Gott ihrer Väter festhalten, die wahrhaft Weisen (מַשְׂכִּילֵי עָם) werden dann von segensreichem Einflusse auf viele, sich ihnen anschließende Gemüther seyn, diese zu gleicher Weisheit hinführen, יָבִינוּ לָרַבִּים, werden Einsicht mittheilen Vielen. Freilich wird dafür ihr Lohn nur blutige Verfolgung seyn; Untergang, Tod, und Marter jeder Art ist es, was ihrer harrt. Doch dies ist nur ihr Lohn auf Erden, ein schönerer erwartet sie im Himmel, am Tage der Auferstehung, nach der Erscheinung des Messias. Denn in offenbarer Beziehung auf unsre Stelle heißt es 12, 13.: „die Weisen werden leuchten, wie der Feste Glanz" u. s. w. Nicht umsonst ist daher ihr Thun; ihre Namen sind im Himmel angeschrieben. — Sehr nachdrücklich ist das יָמִים רַבִּים

Digitized by Google

hinzugesetzt. Et haec circumstantia magnum pondus in se continet, quia videmus multos ad tempus satis virili esse et intrepido animo, postea languescere et tandem evanescere, ut fiant prorsus sui dissimiles. Angelus autem hic promittit fore insuperabilem constantiam eorum, qui sustinebuntur Dei spiritu, ita ut non uno tantum die, vel mense, vel anno certent, sed subinde colligant animos ac nova certamina, neque unquam deficiant. Calvin.

V. 34. 35. In diesen beiden Versen wird zwei Bedenken, die sich bei der Weissagung von selbst aufdringen mußten, gewehrt. Zuerst konnte daraus, daß der Engel, die glückliche Ausführung des Unternehmens der Frommen verkündete (V. 23.), und daß er diese viele nannte, geschlossen werden, daß eine zahlreiche Menge sich dem abgöttischen Treiben entgegenstellen werde. Hier sagt er deßhalb, daß die Zahl der Gläubigen nur gering seyn werde, und daß somit jenes viele (V. 33.) nur im relativen Sinne, nicht in Verhältniß zu der ihnen feindlich gegenüber stehenden Macht aufzufassen sey. Sodann konnte man fragen, warum denn jener Untergang der Frommen, die doch der Theokratie durch ihre Ergebenheit hätten von Nutzen seyn können, von Gott zugelassen werde. Der Engel antwortet hierauf, daß gerade zum Heile und Frommen dieses Theiles des Bundesvolkes, zu seiner Läuterung und Befestigung ihr Untergang gereichen solle (vgl. 12, 10.). — עזר מעט, geringe Hülfe, geringen Beistand läßt der Herr seinem Volke angedeihen. Quid enim poterant Machabaei Antiochi respectu? Scimus quanta fuerit potentia illius regis. Quid enim erat Judaea prae regno Syriae? Calvin. Die Zahl dieser wird aber noch geringer seyn, als es bei einer äußerlichen Betrachtung scheint; viele Heuchler werden sich ihnen anschließen, und so jene Zahl noch bedeutend beschränken. Keine Zeit war geeigneter, der Heuchelei und Scheinheiligkeit Thür und Thor zu öffnen, als die makkabäische: jedesmal hielten es hier die Schwach- und Ungläubigen mit der siegreichen Parthei, in deren Händen sie sich gerade befanden, und dienten so bald Jehova bald den Götzen, wie es ihr Vortheil mit sich brachte. Es ist unzweifelhaft, daß das הלקלקות nur in demselben Sinne, wie V. 21. 32., aufzufassen ist, und ganz unbegründet erscheint daher die Auffassung

von

Digitized by Google

von J. D. Michaelis, Dathe, Dereser: „in den gefährlichsten Umständen.“ — Diese Heuchelei machte es nunmehr um so nothwendiger, daß das Leiden über Israel verhängt wurde, und daß Märtyrer für die Wahrheit fielen. Nur so konnte das Echte von dem Unechten gehörig gesondert werden. Diese Läuterung sollte zugleich eine vollständige seyn, daher die drei eine schöne Steigerung enthaltenden Ausdrücke: צרף, δοκιμάζειν, πυροῦν, einschmelzen die Metalle, um sie zu läutern, erproben, ברר, sondern, ausscheiden, alles noch übrige Unlautere entfernen, לבן, weiß machen, in die Farbe der Unschuld, das Kleid der Gerechtigkeit hüllen. Schwierigkeit macht das בהם, welches eine doppelte Auffassung zuläßt; eine Läuterung vornehmen in ihnen kann seyn: in ihrem Innern, oder auch: unter ihnen, in ihrer Mitte, so daß einige von ihnen, die besonders noch einer solchen Läuterung bedurften, dieselbe erfuhren. Da das Verbum צרף, mit welchem בהם zunächst verbunden ist, sonst nicht mit ב construirt wird, und der Sinn der letzteren Erklärung dem Vorigen (V. 34.) angemessener ist, so empfiehlt sich diese ganz besonders. Ganz unzulässig ist die durch Bertholdt aufgekommene Uebersetzung: „damit die andern (die übrigen Juden) geläutert werden,“ die Winer (lex., p. 519.) wiederholt, wie auch Gesenius, z. Jes., II, S. 190., der hieraus die Lehre von „einer Entsündigung durch Märtyrertod“ ableitet, — so auch schon jüdische Ausleger, z. B. Jachiades: ללבן עונות ישראל כי הם מזבח כפרה לחטאת ישראל וכאומרו וגו', „um die Sünden Israels zu vertilgen; denn sie werden seyn ein Altar der Versöhnung für die Sünden Israels, wie es heißt (3 Mos. 10, 3.) u. s. w., — wie denn auch die von Hengstenberg (Christol., II, S. 380.) gegebene Erklärung („der Sinn ist offenbar kein anderer, als das durch die Frommen gegebene Beispiel der Selbstverläugnung und einer durch den Tod nicht erschütterlichen Standhaftigkeit in dem Glauben der Väter werde auf die übrigen einen heilsamen Einfluß üben, und die Wankenden kräftigen“ u. s. w.) offenbar der, welcher sie entgegengestellt ist, viel zu viel nachgiebt, und außerdem an Flachheit der Auffassung leidet, da die drei Begriffe: erproben, läutern, glänzend machen unmöglich von einem bloßen Beispiele, das Andern gegeben wird, sich verstehen lassen. Das בהם

Digitized by Google

kann sich ungezwungen nur auf das vorhergehende מַשְׂכִּילִים beziehen lassen, und daß diese Auslegung die allein richtige sey, wird unwiderleglich durch die Parallelst. 12, 10.: „viele werden geprüft, geläutert, gereinigt.“ Uebrigens vergl. noch Calvin: neque hic angelus de hypocritis disserit, neque etiam de vulgo fidelium, sed sumit quod maxime splendebat in ecclesia, et quod erat perfectissimum: et tamen dicit, talibus opus esse purgatione. Sequitur ergo, nullos pollere tanta sanctimonia et puritate, quin adhuc resideant in ipsis aliquae sordes, quae purgationem exigunt, ita ut ipsis necesse sit transire per fornacem, et mundari instar auri et argenti. Hoc ad omnes Dei martyres extenditur. Unde etiam videmus, quam insulse imaginentur Papistae merita sanctorum ad nos redundare, quoniam plusquam necesse erat, praestiterint.

V. 36. Diese Stelle bis zum Ende des Cap., die bei genauerer Prüfung sich enge an das vorige anschließt, so daß unter הַמֶּלֶךְ auch nur dasselbe Subjekt, wovon im Vorigen die Rede war, verstanden werden kann, veranlaßte doch eine Menge Ausleger, zumal da neutestamentl. zum Theil misverstandene Stellen dazu aufzufordern schienen, die Deutung vom Antiochus Epiphanes aufzugeben, und eine andere zu suchen, wodurch denn eine Menge Schwierigkeiten entstehen, so daß dann Calvin hier einen locus valde obscurus findet. Schon die jüdischen Ausleger (Abenefra, Jachiades, Abarbanel) dachten an ein anderes Subjekt, indem der Haß gegen die Christen sie hier eine Weissagung auf Constantin d. Gr. finden ließ, andere, wie R. Salomo, Calvin, denken an das römische Reich überhaupt; die meisten (Hieron., Theodoret, Luther, Oecolampadius, Geier, Calov u. a.) finden speziell den Antichrist. geweissagt. Nur wenige hielten sich unter den früheren Auslegern an den durch den Zusammenhang gegebenen Sinn. So Porphyrius, Ephraem, Maldonat, Grotius, Junius, l'Empereur, C. B. Michaelis u. a., wiewohl sie eine typische Beziehung auf den Antichrist, wozu das N. T. allerdings berechtigt, gemeinhin anerkannten. — Ein besonderes Merkmal des Antiochus, welches deßhalb auch in unsrer Weissagung so sehr nachdrücklich hervorgehoben wird, war seine gänzliche Irreligiosität, die selbst die heidnischen Historiographen

Digitized by Google

zur härtesten Rüge veranlaßte. Nicht bloß gegen alle Gottheiten, deren Tempel er plünderte (s. Polyb., b. Athen. V, 6.), sondern sogar, was seinem Frevel die Krone aufsetzte, gegen den Gott der Götter (שר שרים = אל אלים, 8, 25.) ließ er seinen Uebermuth aus. דבר נפלאות, vgl. z. 7, 8. und 2 Makk. 9, 12. 1 Thessal. 2, 4. ist wahrscheinlich mit Bezug auf unsre Stelle vom Apostel geschrieben.

Im vorigen Verse hatte der Engel schon die bestimmte Zeit, in welcher das Strafgericht zu Ende gehen würde, hervorgehoben; dasselbe geschieht auch hier. Eine Läuterung Israels sollte durch diese Zeit der Vorbereitung auf das messianische Reich bewirkt werden, aber eben weil das Eintreten dieses Reiches ein gewisses war, und jenes Leiden daher nur ein Durchgangspunkt zu demselben, so war damit auch das Ende und Maaß des letzteren gegeben. Auf der andern Seite sollte, wie V. 36. hervorhebt, auch die Größe dieses Leidens nicht Israels Augen verborgen bleiben: nur beides zusammen genommen, die Trübsal in ihrem ganzen Umfange, als furchtbare Schmähung und Lästerung des Namens Jehovas, und die Zeit des Endes, die glänzendste Offenbarung seiner Herrlichkeit, konnte eine heilsame Wirkung auf die Gemüther hervorbringen. — Ueber זעם s. z. 8, 19., und über מחרצה ונעשׂתה z. 9, 25.

V. 37. 38. Der schon früher ausgesprochene Gedanke wird jetzt nur weiter ausgeführt: selbst gegen die heidnischen Gottheiten, die seine Väter verehrten, wird sich Ant. erheben. Der Zweck des übermüthigen Tyrannen gieng nämlich sogar dahin, überhaupt die orientalischen Religionen aufzuheben, und sie mit griechischem und römischem Cultus, den er lieb gewonnen hatte, zu vertauschen. Es heißt ausdrücklich von ihm 1 Makk. 1, 41. 42.: ἔγραψεν ὁ βασιλεὺς Ἀντ. πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ εἶναι πάντας λαὸν ἕνα, καὶ ἐγκαταλιπεῖν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ, wodurch er sich denn allerdings die Bewunderung der abendländischen Schriftsteller zuzog, wie Livius (XLI, 20.) sagt: in duabus tamen magnis honestisque rebus vere regius erat animus, in urbium donis et Deorum cultu. Schwierigkeit verursacht der Ausdruck חמדת נשׁים, wobei wir folgende Auslegungen zurückweisen müssen. 1) Die meisten älteren Ausleger nehmen den Ausdruck gleich אהבת נשׁים, 2 Sam. 1, 26.,

Digitized by Google

in dem Sinne: er wird die eheliche Liebe nicht achten, und bezogen es entweder auf die Zeit des Antichrists, die eine Zeit der herrschenden Unkeuschheit und Wollust seyn werde, wobei man gewöhnlich, wiewohl gewiß ohne hinlänglichen Grund, behauptete, daß Paulus in dem κωλύσει γαμεῖν, 1 Timoth. 4, 3. auf unsre Stelle Bezug nehme, so daß denn unsre Stelle selbst in der Dogmatik eine bedeutende Stelle einnahm (vgl. z. B. Gerhard, loc. de conjugio, p. 100. u. 272.), oder auf den Antiochus, dessen wollüstiges Leben bekannt ist. Eine etwas andere Modifikation wird dieser Deutung durch Dathe und Stäudlin (Beitrr., S. 43.) gegeben, welcher letztere übersetzt: „nicht das Flehen der Weiber wird ihn rühren," wo dann also die Grausamkeit des Königs im Allgemeinen geschildert würde. Aehnlich auch Grotius: neque feminas, quanquam amabiles, curabit quicquam. Nulla sexus illius tangetur misericordia. 2) Andere, wie Berth., halten den Ausdruck für bildlich: „das, was der Frauen Lust ist," d. h. ihre Kinder, Säuglinge, die Ant., wenn sie beschnitten waren, ermorden ließ. Als Parallelen dafür ließen sich anführen Micha 1, 16.: בְּנֵי תַעֲנוּגָיִךְ, Kinder deiner Lust, die deine Lust sind, Hos. 9, 16.: מַחֲמַדֵּי בִטְנָם, die Lieblinge ihres Leibes, wie auch Cicero (ad div., 14, 2.) seine Frau und Kinder mea desideria nennt. — Gegen beide Deutungen spricht aber hier offenbar der Zusammenhang, nach welchem weder von der Grausamkeit, noch der Wollust des Ant. die Rede ist, sondern von seiner Irreligiosität. Diese aber wird daher auch hier durch Zurücksetzung der vaterländischen Gottheiten, wie V. 38. durch Einführung neuer unbekannter geschildert. Wie nun an dieser Stelle eine einzelne Gottheit als Beleg für die Frivolität des Königs angeführt wird, so ist auch in unserm Verse höchst wahrscheinlich eine solche hervorgehoben. Wir pflichten daher J. D. Michaelis und Gesenius bei, wenn sie unter תמדת נשים die Anaitis oder Mylitta verstehen. Ihre Erwähnung wird hier hinreichend durch die große Bedeutsamkeit, die diese Gottheit in dem ganzen vorderasiatischen Cultus einnahm, gerechtfertigt (s. Creuzer, Symb., II, S. 24 ff.), so wie durch das historische Faktum, daß Ant. den Tempel dieser Gottheit zu Elymais ausplündern

Digitized by Google

wollte (1 Makk. 6, 1., vgl. mit 2 Makk. 1, 13. 14.) [1]. Zwar nennt Polybius (s. d. Anmk. z. 8, 25.) diesen Tempel der Artemis gehörig, allein dies kann bei der durchgängigen Verwechselung beider Gottheiten sowohl bei den Schriftstellern des Morgen- als denen des Abendlandes (s. Creuzer a. a. O., S. 187 ff.) durchaus nicht befremden. Die Benennung חמדת נשים ist nicht dunkel, wenn man bedenkt, wie die Weiber besonders zur Feier dieser Gottheit dienten (s. Gesen., z. Jes., II, S. 337 ff.), und in dem Ausdrucke חמדה wohl eine Anspielung auf das buhlerische Treiben bei jenem Cultus enthalten ist; vgl. Jes. 44, 9. und das. Gesen. Sehr ähnlich ist dann der Name ܠܗܒܬ ܐܡܡܬ, Liebesgluth der Wollust, in der zabischen Religionslehre für den Planeten Venus (cod. Nas., T. I., p. 54. u. 98. ed. Norberg). — Als Vermuthung mag noch hier stehen, daß in den Worten 1 Makk. 1, 26.: τὸ κάλλος τῶν γυναικῶν ἠλλοιώθη wohl eine Anspielung und Deutung unsrer Stelle enthalten ist.

Nicht minder schwierig ist die Benennung אלהי מעוזים im Folgenden. Mit Uebergehung der ganz unkritischen Meinungen der älteren Ausll. hierüber (s. ihre Zusammenstellung bei Geier) bemerken wir, daß die Uebersetzung: „Gott der Festungen" (nicht: Freistädte, wie Michaelis und andere wollen) hier nach dem sonstigen Gebrauch des מעוזים in unserm Cap. einzig haltbar ist. Dies soll ohne Zweifel ein Kriegsgott seyn. Mehrere Ausleger, wie Berth., denken daher an den Mars; allein es läßt sich einmal nicht in der Geschichte nachweisen, daß Ant. für die Einführung dieser Gottheit viel gethan habe (P. De Magistris sucht dies zwar zu unsrer St. durch Münzen zu erweisen, die aber für unsern Zweck nicht viel beweisen), und sodann spricht auch der Umstand, daß hier von einer den Asiaten ganz fremden Gottheit die Rede ist, wozu jene nicht gehörte (s. Ges., z. Jes., II, S. 344 ff.), dagegen. — Es bleibt also nur die Wahl zwischen dem Jupiter Olympius und dem Jupiter Capitolinus. Wir entscheiden uns für den letzteren, und zwar aus

---

1) Bei Ephraem Syrus, der dasselbe berichtet, ist ein Schreibfehler: ܟܢܝܢ statt ܢܢܝܢ.

Digitized by Google

folgenden Gründen: 1) Aus dem Zusammenhange erhellt, daß eine Gottheit gemeint sey, die, einem abendländischen Volke ganz eigenthümlich, den Asiaten aber durchaus fremd, letzteren durch Antiochus aufgedrängt wurde. Dies paßt vortrefflich auf den Jupiter Capitolinus, eine echt römische National-Gottheit, den Mittelpunkt ihrer ganzen Staatsreligion (s. Creuzer, z. Cic., de N. D. II, 25. p. 305 ff. ed. Moser). 2) Auch die Geschichte zeugt hiefür am meisten. Livius (XLI, 20.) zählt die Prachtwerke, die Ant. den Göttern zu Ehren errichten ließ, auf, und erwähnt hier den Tempel des olympischen Jupiters in Athen, die Ausschmückung von Delos mit Altären und Statüen, und die Erbauung des Tempels für den Jupiter Capitolinus in Antiochien. Erstere beide kommen hier nicht in Betracht, da sie auf griechischem Boden errichtet wurden, wohl aber letzterer. Dazu paßt auch die Stellung, die diese That in unsrer Weissagung einnimmt, indem sie gegen das Ende des Lebens des Ant. geschah, da er, wie Liv. sagt, den Tempel nicht ganz vollendete. — Sonderbar ist, wie Porphyrius hier den Ausdruck misverstand: deum Mauzim ridicule Porph. interpretatus est, ut diceret in vico Modim, unde fuit Mattathias et filii ejus, Antiochi duces Jovis posuisse statuam et compulisse Judaeos, ut ei victimas immolarent, i. e. Deo Modim. Hieronymus. Die LXX. übersetzen: *ἔθνη ἰσχυρά* (Hieron. sagt zwar, sie hätten deum fortissimum übersetzt, welches aber wohl auf ungenauer Angabe beruht, s. gegen Michaelis, or. Bibl., IV, S. 11 ff.: Bugati z. d. St.), Theodot.: *θεὸν Μαζωείμ*, welches Theodoret *θεὸν ἰσχυρὸν καὶ δυνατόν* erklärt, der Araber ebenfalls erklärend: الهه عزيزا, der Syr.: ܠܐܠܗܐ ܥܫܝܫܐ, Ephraem: ܠܐܠܗܐ ܥܙܝܙܐ ܥܫܝܢܐ, „den mächtigen Gott Azizo" (als Epitheton des Mars, wie er im Hymnus des Julian an die Sonne vorkommt: *οἱ τὴν Ἐδέσσαν οἰκοῦντες ἱερὸν ἐξ αἰῶνος Ἡλίου χώριον, Μόνιμον αὐτῷ* (Merkur) *καὶ Ἀζίζων συγκαθιδρύουσι*, s. Selden., de diis Syr., p. 230.).

עַל כַּנּוֹ יְעַבֵּד. Das כנו beziehen eine Menge Ausleger gewiß unrichtig auf den Antiochus; viel einfacher wird es auf die Gottheit gedeutet, die der König durch eine Bildsäule (eigentlich:

Digitized by Google

auf ihrer Basis, Piedestal; der Syr.: ܚܨܠܚܨܒ, Ephraem: ה ܨܠܚ) ehrte und verherrlichte. — Das Folgende beschreibt die Pracht, mit der er den Tempel jener Gottheit ausstattete; vgl. Liv. a. a. O.: magnificum templum, non laqueatum auro tantum, sed parietibus totis lamina inauratum.

V. 39. ועשה למבצרי מעזים. Berth. u. a. verbinden diese Worte enge mit dem Vorigen: „er legt es (diese Schätze) in die Tempel nieder." Allein diese Auslegung ist nicht ohne Härten; sofern man dann einmal das Suffixum hier ungern vermissen würde, theils vor מעזים ein אֱלוֹהַּ ergänzen muß, und endlich annehmen, daß Ant. der genannten Gottheit mehrere Tempel erbauet habe, wofür sich keine historische Belege beibringen lassen. Offenbar wird hier die Rede allgemeiner, sie erweitert sich zu einem weitern Gesichtskreise. Man wird daher gewiß richtiger übersetzen: „und so wird er thun (überhaupt) an den Festen der Wehren." Daß Ant. mehrere Städte auf jene Weise bereicherte, ist aus der angef. St. des Livius ersichtlich. Zweifelhaft kann nur seyn, ob unter den מבצרי מעזים feste Plätze überhaupt, oder Tempel der Städte gemeint seyen. Für letzteres entscheidet indeß zuvörderst die Form מְבָצְרִים, da Daniel Festungen, feste Städte מְבֻצָרוֹת, V. 15., nannte, dieses also nur allgemein: befestigte Theile bezeichnet; sodann der Zusammenhang, der uns nur auf Tempel hinweiset. Bekanntlich waren aber die gemeinhin auf Bergen angelegten Tempel der Alten zugleich gewöhnlich befestigt, weßhalb auch die LXX. Sprüchww. 30, 28. für הֵיכַל ὀχύρωμα setzen. — עִם אֱלוֹהַּ נֵכָר, nebst fremden Göttern, d. h. den Tempeln sammt den Gottheiten, denen sie dedicirt wurden. Man hat also keinen Grund, mit J. D. Michaelis, Berth. u. a. gegen die Accente diese Worte mit dem Folgenden zu verbinden, wogegen noch spricht, daß sich für die Construktion des הַכִּיר mit עִם keine Belege auffinden lassen. — אֲשֶׁר הַכִּיר. Das הכיר soll offenbar mit dem נכר eine Paranomasie bilden. Das Wort steht hier absolut (bei welchem eine Anerkennung statt findet), wie 2 Sam. 3, 36.: כְּכֹל הָעָם הַכִּירוּ, „das ganze Volk erkannte an" (den David als König), Ps. 142, 5.: אֵין לִי מַכִּיר, „ich habe keinen, der (mich) anerkennt." Agnoscere autem hoc loco est adfectu cognoscere, ita ut aestimes, ames, cures, cultuque prosequa-

Digitized by Google

ris. Ch. B. Michaelis. Alle, die sich den Anforderungen des Ant. anbequemten, erhob er zu hohen Ehrenstellen. הִמְשִׁיל בָּרַבִּים, zu Herrschern einsetzen (Ps. 8, 7.) über Viele, zu hohen Befehlshaberstellen befördern. — וְאֲדָמָה יְחַלֵּק בִּמְחִיר. „Das Land vertheilen," ist Bezeichnung der Anweisung auf Ländereien, Güter, die von den gegen den königlichen Befehl Ungehorsamen eingezogen werden. Die Ehre (כָּבוֹד), die der König den ihm folgsamen Personen angedeihen ließ, bestand also nicht bloß in ihrer Standeserhöhung, sondern auch in ihrer Bereicherung, vgl. 1 Makk. 3, 18. Dies erzählt ausdrücklich 1 Makk. 3, 36.: *κατακληροδοτῆσαι τὴν γῆν αὐτῶν.* Charakteristisch ist der Zusatz: במחיר, um Bezahlung (unrichtig die Vulg.: gratuito, wie auch viele Ausleger annehmen; vgl. Klagl. 5, 4.). Der in großer Geldverlegenheit sich befindende König (1 Makk. 3, 29.) konnte die confiscirten Güter doch nicht umsonst vertheilen, sondern mußte sie verkaufen. Zu gesucht ist Stäudlins, a. a. O., Erklärung durch das syr. ܡܚܘܬܐ, dimensio: „nach einem zugemessenen Theile."

V. 40. Gewöhnlich nimmt man an, daß von nun an die Weissagung wieder auf die früher erzählten Begebenheiten zurückgehe, und daß der schon im Vorigen verkündete Krieg, der zwischen dem syrischen Könige und Aegypten statt gefunden, nun wiederholt werde. Eine solche Wiederholung an sich würde indeß schon wegen der Ausführlichkeit, mit der im Vorhergehenden hievon die Rede war, zu gerechten Bedenken Anlaß geben. Noch mehr spricht dagegen das בעת קץ, welches offenbar den früheren Versicherungen, daß die Zeit des Endes noch nicht erschienen sey (zuletzt V. 30.), entgegen steht, und schon deßhalb die auch grammatisch unzulässige Uebersetzung: „gegen die Zeit des Endes," zurückweiset. Nun findet sich bei Hieronymus hier folgende Nachricht: „Et haec Porphyrius ad Antiochum refert, quod undecimo anno regni sui rursus contra sororis filium, Ptolem. Philometorem dimicaverit, qui audiens venire Antiochum congregaverit multa populorum millia: sed Antiochus quasi tempestas valida in curribus et in equitibus et in classe magna ingressus sit terras plurimas et transeundo universa vastaverit, veneritque ad Judaeam et arcem munierit de ruinis murorum civitatis et sic perrexerit in

Digitized by Google

Aegyptum. Ich finde nun zwar diese Notiz bei allen Auslegern z. u. St., und bei allen Geschichtschreibern fast gänzlich ignorirt, und allerdings scheint sie beim ersten Anblicke, da alle andern Berichte aus jener Zeit hierüber schweigen, verdächtig. Doch glaube ich, daß sich mehreres zur Vertheidigung dieser Nachricht, die denn allerdings für unsre Weissagung sehr passend wäre, sagen läßt: denn 1) ist der Bericht des Porphyrius an sich nicht unwahrscheinlich, und mit zu speziellen Angaben der Zeit und der Fakta versehen, als daß eine absichtliche Verfälschung sehr wahrscheinlich wäre. Sodann widerspricht ihm Hieronymus keineswegs, wiewohl dies doch in seinem Vortheil gelegen hätte, da er die Weissagung auf den Antichrist bezieht; ja zu V. 41. bemerkt er sogar: haec Antiochum ex parte fecisse legimus. 2) Daß das erste B. der Makkab. von diesem Zuge gegen Aegypten schweigt, kann nicht sehr befremden. Es wird 4, 35. angegeben, daß Lysias die Absicht hatte, bald mit verstärkter Heeresmacht wieder zu erscheinen, aber von seinem Wiederkommen nichts berichtet. Dies war auch um so leichter, da einmal, wie unsre Weissagung (V. 41.) andeutet, und die Nachricht bei Porph. bestätigt, Judäa nicht eben viel hiebei, namentlich in Vergleich mit seinen früheren Schicksalen, zu leiden hatte, und sodann die Erwähnung dieses Zuges für die Verherrlichung der Makkabäer, um die es jenem Verf. besonders zu thun war, nicht nicht eben sehr beigetragen haben würde. Offenbar ist aber die St. 6, 1.: καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀντ. διεπορεύετο τὰς ἐπάνω χώρας, so kur; und unvollständig, daß sie dazwischen liegende Begebenheiten durchaus voraussetzt. Auch dürfen wir, da uns von dem Hauptberichte der Klassiker, bei Polybius, gerade hier nur Fragmente übrig geblieben sind, keine genauere Belehrung von dieser Seite her erwarten.

V. 41. Antiochus, ajunt, festinans contra Ptol. regem Austri, Idumaeos et Moabitas et Ammonitas, qui ex latere Judaeae erant, non tetigit, ne occupatus alio praelio Ptol. redderet fortiorem. Hieron. רֵאשִׁית בְּנֵי עַמּוֹן, die Ammoniter, die dann das Hauptvolk der heidnischen Nachbarstaaten Israels seyn werden (vgl. 1 Makk. 5.), wie 4 Mos. 24, 20.: רֵאשִׁית גּוֹיִם עֲמָלֵק, Amos 6, 1. heißt Israel: רֵאשִׁית הַגּוֹיִם. Unrichtig übersetzt der Syrer: ܡܫܘܚܐ ܕܥܡܡܐ, „der

Digitized by Google

Rest der Ammoniter." Merkwürdig ist übrigens die Erwähnung Moabs, das zur makkabäischen Zeit völlig aus der Geschichte verschwunden ist, und überhaupt nach dem Exil gar nicht mehr erwähnt wird (denn Esra 9, 1. und Nehem. 13, 1. darf man auf keinen Fall mit Gesen., z. Jes., I, S. 505., dahin ziehen, da hier ja von einer früheren Zeit die Rede ist), und es ist daher ihre Erwähnung sehr wichtig für die Zeit der Abfassung unserer Weissagung, die sich noch an die zu ihrer Zeit bestehenden Völkernamen anschließt, und nur befremden kann es, wenn Ges. a. a. O. sagt: „im makkab. Zeitalter wird ihrer wenig mehr erwähnt," und zum Erweise einzig und allein unsre St. anführt.

V. 42. 43. שָׁלַח יָד, im feindlichen Sinne: sich an einer Sache vergreifen, vergl. 2 Mos. 22, 8. Ps. 55, 21. 125, 3. בארצות (LXX.: ἐν ταῖς γαίαις, s. Valcken., z. Herod. IV, 198.). Länder überhaupt, durch welche sein Zug ihn führen wird, werden nicht von ihm verschont bleiben, und selbst nicht Aegypten, das mächtigste von diesen, das eigentliche Ziel seiner Wünsche. Er wird es brandschatzen (מַחְמַדִּים, ἅπαξ λεγόμενον, Theodot.: ἀποκρύφοις, Schätze, vom arab. חמד, verbergen) und Gefangene heimführen. Letzteres wird ausgedrückt durch die Worte: „Lydier und Kuschäer werden seinen Tritten folgen." Diese Völker, auch damals wahrscheinlich, wie früher (s. Ezech. 30, 5. und das. Rosenmüller), verbündet mit den Aegyptiern, denen sie als Miethstruppen dienten, werden als fern gelegene Völker bezeichnet, um die Waffenthaten des Ant. zu verherrlichen. בְּמִצְעָדָיו = בְּרַגְלָיו, als Begleitung dienend, dem Könige als ihrem Anführer folgend.

V. 44. Pugnans contra Aegyptios et Libyas Aethiopiasque pertransiens, audiet sibi ab Aquilone et Oriente praelia concitari, unde et regrediens capit Aradios resistentes et omnem in littore Phoenicis vastavit provinciam; confestimque pergit ad Artaxiam regem Armeniae, qui de Orientis partibus movebatur. Porph. bei Hieron. Gleich nach dieser Expedition fand Ant. seinen Tod; vgl. Appian, Syr., 46.: αὐτὸν (den Artaxias) ἕλων ἐτελεύτησεν. S. über die Art desselben S. 390 ff.

V. 45. וְיִטַּע אָהֳלֵי אַדְמֹנוֹ. נטע, eigentlicher Ausdruck vom Aufschlagen eines Zeltes, s. Gesen., z. Jes., II, S. 149. אַדְמֹנוֹ

Digitized by Google

wurde von Porphyrius für einen Eigennamen gehalten, wie schon Theodot: *καὶ πήξει τὴν σκήνην αὐτοῦ Ἐφαδάνῳ*, und die Vulg. es nehmen, und zwar für eine in Mesopotamien gelegene Stadt, von Theodoret und Hieronym. für einen in der Nähe Jerusalems gelegenen Ort, von Reland (Palaest., p. 571.) aber für einen persischen Ort dieses Namens. Allein passender denkt man an die appellativische Bedeutung dieses Wortes: Pallast, Burg. So häufig im Syr. ܐܦܕܢܐ, vgl. z. B. Assemani, bibl. or., I, p. 98. 1 Chr. 15, 1. Pesch. u. a.; im arab. bedeutet فدن einen Thurm, Burg, vgl. Michaelis, suppl., p. 110. Gesen. u. d. W. Treffend die Vers. Ven.: *φυτεύσει τε τὰς σκήνας τοῦ μεγάρου οἱ*. Ganz analog ist Jer. 43, 10.: וְנָטָה אֶת־שַׁפְרִירוֹ עֲלֵיהֶם, wo der Chald. wahrscheinlich richtig das שַׁפְרִיר durch אַפַּדְנָא übersetzt: ein Prachtzelt. Der Ausdruck soll also nichts weiter bedeuten als: sich lagern, mit Rücksicht auf die prächtigen Gezelte, deren sich die morgenländischen Feldherren und Könige zu bedienen pflegen; vgl. die Beschreibung von dem nach orientalischem Kostüme eingerichteten Zelte Alexanders d. Gr. bei Polyaen., strategg., IV, 3, 24.: *ἡ σκηνὴ τὸ μεγαθος ἦν κλινῶν ἑκατὸν, χρύσοι κίονες ἐπετίθεντο αὐτῇ πεντήκοντα* u. s. w., und Rosenmüller, A. u. N. Morgenl., IV, S. 364 ff. — Schwierig ist die Ortsbestimmung: „zwischen Meeren." Dies hängt zusammen mit der Bestimmung des לְהַר צְבִי קֹדֶשׁ. Wenn man diese Worte von dem Tempel zu Jerusalem versteht, so sind jene durchaus unverständlich, wie das Beispiel Bleeks am deutlichsten erweiset, der folgende wahrhaft lächerliche Erklärung der Stelle giebt (S. 293.): „zwischen Aegypten (ימים, der Nil!!!) und Judäa, auf dem Zuge aus Aegypten gegen Judäa, nämlich eigentlich in Persien" (!?). Aber dieser Tempel wird auch gar nicht durch die Worte im mindesten nothwendig gemacht, da diese nur sagen: „gegen einen Berg eines herrlichen Heiligthums," d. h. gegen einen herrlichen Tempel. Dies kann nun schwerlich ein anderer seyn als der Tempel der Anaitis in Elymais. Dazu paßt auch das בְּ trefflich, welches die Tendenz des Ant. gegen diesen Ort bezeichnet. Was dann unter den Meeren zu verstehen sey, ist nicht schwer, so fern man die Lage

Digitized by Google

von Elymais zwischen dem kaspischen und dem persischen Meerbusen bedenkt. Jede Erklärung, die unter ימים ein bestimmtes Meer, z. B. das mittelländische, versteht, verstößt gegen den Sprachgebrauch, da dann der Artikel unumgänglich nothwendig wäre. Der Syrer: ܛܘܪ ܩܕܫ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܢܛܪ ܠܗ, welches Berth. monströs übersetzt: insidiabitur (?) sanctuarium ejus sc. montis, indem er vermuthet, daß er צבא statt צבי gelesen, und dies in der Bedeutung insidiari genommen habe!!! Vollkommen richtig Ephraem: ܛܘܪ ܩܕܫ ܗܘ ܕܢܛܪ ܠܗ ܠܩܕܫܘ ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܥܠܘܗܝ ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ, „Gott wird bewahren sein Heiligthum gegen die Angriffe des Antiochus.“

Capitel XII.

V. 1. Einen schönen Schluß des Ganzen bildet dieses Capitel, das die letzte, entfernteste Zukunft in kurzen, aber großartigen Zügen den Augen des Propheten enthüllt, und uns dann den müden Greis mit himmlischer Labung erfüllt, die letzte Gabe aus der Hand des Herrn, die er als Vermächtniß der Kirche hinterlassen sollte, empfangend zeigt. Wie denn fast keine der früheren Weissagungen sich endigen konnte, ohne daß nicht an ihrem Schlusse eine höhere Aussicht über die irdische Theokratie und die irdischen Verhältnisse überhaupt hinaus, der Blick in die Zeit der Erlösung Israels und aller Heiden eröffnet wurde (vgl. C. 2. 7. 9.), so durfte auch bei dieser für den Propheten so erschütternden Verkündigung, der Weisheit und Barmherzigkeit Gottes zufolge, die Versicherung des gewissen Eintretens jener ersehnten Periode, theils als Erneuerung, theils als Erweiterung des früher mitgetheilten nicht fehlen. Die Macht des Satan, die von ihm angestifteten Gräuel — beides sollte im schärfsten Gegensatze zu dem Ueberwinder der Welt, zu der allmächtigen Kraft des treuen Herrn und Beschützers seiner Kirche stehen. Hic enim — sagt Melanchthon — depellit diabolum, ne totum coelum piorum prorsus delere possit et eos, qui ad supplicia capiuntur, confirmat spiritu sancto, ne a doctrina deficiant, sicut inquit: non relinquam vos orphanos. — Ehe

Digitized by Google

wir indessen zu der Erklärung unsers schwierigen Verses schreiten, schicken wir die von derselben abweichenden und ihre Beurtheilung voraus. Sehr viele Ausleger nämlich verstehen hier nur die Drangsal der makkabäischen Zeit, aus welcher die jüdische Nation durch den Heldenarm des Judas Makk. errettet wurde, und in welcher durch die Allmacht der Vorsehung viele echte Israeliten erhalten blieben. So schon Porphyrius, den Hieronymus mit Geißelhieben deßhalb verfolgt [1]), Ephraem Syrus (er ergänzt bei den Worten עת צרה והיתה: ס ס ס

die irdische Theokratie zerstört wurde, trafen, zuletzt aber am vollständigsten bei dem zweiten Kommen des Herrn in Erfüllung gehen werden, so daß also unsre Vorstellung mit der jüdischen von den חבלי משיחא, in so fern diese nicht mit der irrthümlichen Ansicht von der Identität des ersten und letzten Kommens des Messias verknüpft ist, zusammenfällt, wie denn die letztere auch auf unsre Stelle mit vollem Rechte von ihren Urhebern und Vertheidigern begründet wird [1]). In dieser Auslegung haben wir zu Vorgängern Hieronymus, Theodoret, Calov, Coccejus, L'Empereur, Geier, Roos (Ausleg. d. Weiss. Dan., S. 262.) u. a., nur daß diese etwas einseitig, weil sie in dem Vorhergehenden nur den Antichrist, nicht die typische Vorbildung desselben durch den Antiochus anerkennen (vgl. Hengstenb., Beitrr., S. 213 ff.), auch nur die letzten Zeiten und deren Drangsale hier finden, und festhalten. Unsere

---

1) Wir setzen hier nur in Bezug auf unsere Stelle folgende Bemerkungen der jüdischen Gelehrten her: Jos. Jachiad. sagt: והוא שהיה בעולם דבר ותרב ורעב ותולאים והיה רעה ושבי ובזות. Abarbanel: Audiverunt etiam (scilic. Christiani a Judaeis) quod gravissimae sint futurae calamitates Messiae tempore, quae vocantur חבלי משיחא, adeo ut beatum praedicaverint illum, qui eas non visurus est, nec illis temporibus victurus. Beachtung verdient es auch, daß, gewiß durch unsere Stelle veranlaßt, die Rabbinen die Lehre von den Wehen des Messias unmittelbar verknüpfen mit der Auferweckung der Todten durch den Messias, wie es besonders in der bekannten Stelle tr. Sota, C. 9, 15., geschieht, wo, wenn auch die letzten Worte aus dem tr. Avoda Sara, C. 20, 6., entlehnt sind (Wagenseil, ad Sotam, p. 1012 ff.), doch die Zusammenstellung selbst sehr merkwürdig bleibt. Uebrigens vergl. über jene Lehre überhaupt Lightfoot und Meuschen z. Matth. 24, 8. und die Parallelstellen, Corrodi, Geschichte des Chiliasmus, Th. I, S. 272 ff. Bertholdt, Christol. Jud., §. 12. Die Meinung Schmidts (Biblioth. f. Krit. u. Exeg. d. N. T., Bd. I. S. 25.), daß diese Vorstellung sich ganz natürlich daraus entwickelt habe, daß man die Erscheinung des Messias als dann erfolgend dachte, wenn die Noth am größten sey, ist übrigens keineswegs zur Erklärung jener ausreichend, da es nicht erwiesen werden kann, daß die Lehre von einem leidenden Messias den Juden ohne die göttliche Offenbarung zu Theil wurde, mit welcher dann die unsrige zwar enge zusammenhängt, aber noch keineswegs von dem natürlichen Verstande von selbst daraus hergeleitet werden kann; vgl. Hengstenb., Christol., I, S. 283. Auch in dem Apocryphon, 4 Esra 5, 1 ff., findet sich die Vorstellung von jenen Leiden ausgeführt.

Digitized by Google

Interpretation stützt sich auf folgende, zugleich eine Widerlegung unserer Gegner enthaltende Argumente:

1) Schon an sich betrachtet ist es der eigenthümlichen Beschaffenheit der Weissagungen unsers Abschnittes insonders gemäß hier eine neue, auf das Vorige folgende Begebenheit oder Zeit-Periode zu finden. Da nämlich die bisherige Darstellung eine ganz eigenthümliche, prosaisch-historisch-prophetische der zukünftigen Ereignisse war (vergl. Hengstenberg, Beitr., S. 189.), so darf auch hier dieser Charakter nicht eigenmächtig, wie es von unsern Gegnern geschieht, verwischt werden. Im Vorhergehenden war ja aber ein vollkommner Schluß des Ganzen angegeben, die Befreiung der Juden durch den Tod des Antiochus, dessen Verwüstungen im jüdischen Lande den Zweck nach dem göttlichen Rathschlusse hatten, daß eine bessere Scheidung der Abtrünnigen und der dem Jehova Treuen entstehe (11, 32.), und damit diese Besseren der Nation geprüft, geläutert und gereinigt würden (11, 35.) bis auf die Zeit des Endes. Bei dem historischen Fortschreiten der Darstellung wird man nun wie von selbst, nachdem die Lage und Umstände der Nation bis dahin geschildert waren, eine Entwickelung der Erscheinung dessen erwarten, um dessentwillen alles jenes vorbereitet war. In wiefern es hier eines Rückblickes auf jene so ausführlich geschilderte Zeit bedurfte, ist nicht abzusehen, da hingegen eine Schilderung der mit dem Kommen des Erlösers verbundenen Umstände ganz an ihrer Stelle bei einer so genauen historischen Darstellung ist, wobei das בעת ההיא dem Sprachgebrauche der Prosa und der Propheten zufolge durchaus keinen Gegengrund bildet [1]).

2) Nur nach unsrer Auffassung der Stelle haben die Worte derselben einen passenden Sinn und Zusammenhang, der sonst

---

1) Vgl. Kleinert, die Echth. der Weissag. d. Jes., I, S. 424.: „Ist, wie (Jes.) 2, 20. vgl. V. 12. —, bereits eine gewisse Zeitbestimmung vorhergegangen, so bedeutet der Ausdruck ungefähr s. v. a. unser: alsdann — 3, 18. 4, 1. — ist er wohl ganz unbestimmt, und heißt s. v. a. einstmals u. s. w. Dem Ausleger liegt es ob, die jedesmalige genauere Bedeutung dieser an sich unbestimmten Formel mittelst der geschichtlichen Erfüllung zu erforschen und fest zu setzen." — An unsrer Stelle übersetzen die LXX. κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην. Man verbessere ὥραν, wie schon der römische Herausgeber wollte; vgl. Scharfenberg, praef., p. 14.

Digitized by Google

nur ein gezwungener und zum Theil widersinniger genannt werden darf. Zuvörderst ist das עמד מיכאל השר הגדול העמד על־בני עמך viel zu stark, um es auf die makkabäische Zeit zu beziehen. Es ist in diesem, von einem Krieger und einem Feldherrn entlehnten Bilde (vergl. Ps. 110. Jes. 63, 1 — 6.) von einer außerordentlichen Hülfe des Messias die Rede, die dem Volk des Propheten widerfahren sollte, wie dies schon Geier treffend bemerkte: merito illud participium stans accipimus de eo, quod fit communiter, hoc vero (stabit) de eo, quod peculiariter certo demum tempore futurum erat, quasi dicitur: cum hactenus instar otiosi miseriam populi sui habuisse visus sit, nunc demum surget, sive ad defensionem ejusdem se accinget. So müssen wir denn auch das עמד על hier in einem tieferen, weiteren Sinne nehmen, wie derselbe Geier trefflich sagt: qui ipse situs opponitur otiosae sessioni aut cubitui, simulque includit assistentiam propinquam, advertentiam accuratam, opitulationem promtam, depulsionem hostilitatis animosam et potentem — oder, wie Coccejus erklärt: qui stat pro filiis populi tui, h. e. pro ipsis intercedit, et pro ipsis pugnat, et cum ipsis facit [1]). Es ist das Antreten der eigentlichen Herrschaft des Messias gemeint, die bis dahin nur in einzelnen Momenten sich geäußert hatte, gerade wie Apok. 11, 17. die 24 Aeltesten den Herrn preisen, ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου μεγάλην, καὶ ἐβασίλευσας. In der That haben hier die Auslegungen unserer Gegner so viel mattes und zum Theil lächerliches, daß wir, um es darzuthun, nur die Worte, z. B. Dereser's, anzuführen brauchen:

1) Ganz falsch übersetzt Bertholdt das עמד die Oberhand gewinnen, und ergänzt willkührlich dabei: über den Schutzgeist des griechisch-syrischen Reiches; da doch der mit Absicht ganz allgemein gehaltene Ausdruck auch so aufgefaßt werden muß. Das על darf nicht mit Geier u. a. für pro gefaßt werden (vgl. Esth. 8, 11. 9, 16.), sondern steht hier, wie bei den Verbis, die ein Beschützen, Beschirmen (welches als ein Bedecken und Beschatten über Jemanden sinnlich gedacht wird) anzeigen (s. Winer, lex., p. 718., und über das Syr. vgl. Hoffmann, gr. Syr., p. 371.), und bezeichnet somit sehr treffend das längere, schützende Verweilen bei einer Sache, während umgekehrt von Jehova gesagt wird, er stehe in der Ferne (Ps. 10, 1.).

Digitized by Google

then: „die Siege dieser Tapferen (der Makkabäer) werden so groß und wunderbar seyn, daß man sie für das Werk eines höheren Wesens, von dem sie unsichtbarer Weise im Kampfe gestärkt werden, wird halten müssen [1]).“ Noch weiter führen uns folgende Worte: ודחיתה עת צרה אשר לא־כחיתה מהיות גוי עד העת ההיא. Zuerst müssen wir hier die unerträglich harte Erklärung des מהיות גוי von C. B. Michaelis: ex quo populus tuus factus est peculiaris gens zurückweisen; zugleich aber die Annahme von Schott (comment. in serm. Chr. de ej. red., p. 56.) nach dem Vorgange von Storr (observv. ad anal. et synt. hebr., p. 262.) bestreiten, daß dieser Ausdruck ein sprüchwörtlicher gewesen sey. Dies kann durch die angeführten Stellen Joel 2, 2. Ezech. 5, 9. keineswegs bewiesen werden, da in beiden der Ausdruck durchaus nicht als hyperbolisch und von ungewöhnlichen Dingen überhaupt zu nehmen, sondern in seinem ganzen Umfange und wörtlich zu fassen ist (es ist in beiden Stellen von der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer die Rede). Ist dies nun aber auch an unsrer Stelle der Fall, so liegt nichts näher, als die Beobachtung von Coccejus: „sine dubio in praecedentibus fuerunt magnae tentationes et afflictiones. Haec autem intelligitur major illis, quia dicitur non fuisse antea.“ Wie diese starke Bezeichnung der Drangsal von einer einzelnen, wenn auch bedeutenden Religionsverfolgung der Juden gesagt werden könne, ist nicht abzusehen, und die Vertheidiger dieser Ansicht müssen sich hier wieder auf gezwungene Weise helfen, wie z. B. Deresser naiv fragt: „Konnte für sie (die Juden!!) die Noth größer seyn, als sie damals gewesen ist?“ — wornach von jeder etwas bedeutenden Bedrängniß ein solcher Ausdruck gebraucht seyn könnte. Indessen haben C. B. Michaelis und Hengstenberg eine „ganz genaue Parallelstelle“ aus Jerem. 30, 7., die aber auch aus andern Ursachen, als den sogleich beizubringenden, jenen Namen nicht verdient, beigebracht, um ihre Meinung zu bestätigen, unpassend, in so fern auch hier von der Zer-

1) Dathe sagt geradezu von Michael: ex historia satis constat, quinam ille sit: Judas Maccabaeus, qui primus ausus est, populum suum defendere. Vgl. auch J. D. Michaelis z. d. St.

Digitized by Google

störung Jerusalems die Rede ist. Noch entscheidender sind ferner für unsre Meinung die folgenden Worte: ותבעת ההיא ימלט עמך כל־הנמצא כתוב בספר. Untersuchen wir hier zuvörderst, was die Phrase: im Buche des Lebens [1]) aufgeschrieben seyn bedeute. Dieses von irdischen Verhältnissen entnommene Bild findet sich nämlich in der heil. Schrift nicht selten auf die dem Herrn geweihten und ihm nachfolgenden Jünger, welche ein Analogon des gottgeweihten, in die irdischen Rollen eingetragenen Volkes Gottes sind, übergetragen; nie steht aber der Ausdruck tropisch für leben oder im Gegentheil: getilgt seyn aus dem Buche des Lebens für sterben im irdischen Sinne beider Wörter — eine Bemerkung, die um so beachtenswerther erscheint, als noch Dr. Hengstenb. (Christol., II, S. 38.) den richtigen Sinn verfehlt hat. Die scheinbarste Stelle hiefür, 2 Mos. 32, 32., findet bei genauerer Betrachtung eine bessere Erklärung: „Nun vergieb ihnen ihre Sünden; wo nicht, so tilge auch mich aus deinem Buche, das du geschrieben hast." Der Gegensatz von Sünde vergeben ist nämlich auch hier kein anderer als die Sünde behalten, verdammt seyn, des geistlichen Todes sterben. Damit vgl. Jes. 4, 3. Ps. 69, 29. 139, 16. Ezech. 13, 9. Philipp. 4, 3. Apok. 3, 5. 13, 8. 20, 15. 22, 19. Bei der uns gegenüberstehenden Ansicht ist es unbegreiflich, wie den Makkabäern ein solches Epitheton gegeben werden konnte; denn nicht sowohl durch ein auf die treuen Verheißungen Gottes und sein allein Leben und Seligkeit verleihendes Evangelium vom Messias gestütztes Betragen, sondern vielmehr durch ein sorgsames und eifriges Festhalten am Gesetze zeichnete sich jene Zeit aus, daher auch Ephraem Syrus hier consequent das Gesetz versteht unter dem Buche des Lebens. Aber noch schlimmer steht die Sache der Gegner, wenn sie über das ימלט Rechenschaft abzulegen genöthigt sind. Denn verstehen sie dieses, wie dies am nächsten liegt, und auch ausdrücklich von J. D. Michaelis und Dereser geschehen ist, von

1) Hier heißt das Buch nur κατ' ἐξοχήν: הספר, sonst ספר החיים oder ס' החוד. Auch in spätern Apokryphen finden wir sehr häufig eine Nachahmung dieses Bildes; vgl. B. Henoch 47, 3. 68, 104—118. 105, 21. u. s. w.; vergl. über die rabbinischen Vorstellungen Schöttgen, hor., p. 1135.

Digitized by Google.

einer physischen Errettung, so ist der Gedanke falsch, weil nicht alle Gläubigen (כל עמך) damals den Drangsalen entgiengen, sondern viele als Märtyrer ihnen erlagen; fassen sie es aber in einem höheren Sinne von der Annahme bei Gott, so treten sie mit sich selbst in Widerspruch. Denn diese Errettung des Volkes im eigentlichsten Sinne des Wortes [1]) konnte nur durch den Messias (Michael) geschehen, wobei es sich dann von selbst versteht, daß das vorher erwähnte Schützen und Befreien des Volkes von Seiten des Sohnes Gottes nur die Erscheinung des Erlösers seyn und die gemeinten Drangsale nur die mit derselben verbundenen seyn können. Endlich läßt aber auch eine unmittelbare Verbindung unserer Weissagung mit der von der Auferstehung der Todten keinen Zweifel übrig, daß hier die messianische Periode gemeint sey. Es ist nämlich ein sehr falscher Gedanke, wenn man die Anschließungspunkte der göttlich erleuchteten Propheten für ihre Weissagungen als willkürlich und nicht nach festen und sicheren Bestimmungen, d. i. je nachdem dieser oder jener Gegenstand der theokratischen Geschichte in Bezug auf das zu Verkündigende oder nicht Ausgesprochene [2]) steht, betrachtet — eine Annahme, die weder durch die Weissagungen selbst bestätigt, noch mit der Erleuchtung durch den heil. Geist vereinbar ist. Und so überlassen wir es denn auch hier dem Gefühl unserer Leser, ob sie sich den Inhalt unsers Orakels so zusammenreimen können und wollen, wie ihn z. B. Hr. Paulus (Comment. üb. d. N. T., III, S. 51.) anordnet: „der Schutzgeist der Judäer, Michael, steht in der härtesten Zeit ihnen bei, und das ganze Orakelbuch schließt sich mitten in den Zeiten der Makkabäer, mit dem Hinblick auf eine glückliche Todtenauferstehung."

3) Zeigen wir nun noch, in wie fern unsre Erklärung die Analogie des B. Daniel selbst und anderer altteſtamentl. Stellen

1) „Non enim solum hic designantur Judaei secundum carnem, sed quotquot per fidem vere sunt Israelitae, vel quotquot nomen Dei invocant, Joel 2, 32., κεχαριτωμένοι in Christo, Eph. 1, 6., nova facti creatura, Gal. 6, 15." Geier.

2) So kann sich z. B. die messianische Verkündigung mit Recht an die Verkündigung des ersten Strafgerichtes (des Exils) anschließen, weil dieses ein Vorbild des zweiten (der Aufhebung der Theokratie) war.

Digitized by Google

für sich hat, so müssen wir hier vor allem die St. C. 9, 25—27. hervorheben, eine Weissagung, nach deren Verkündigung wir eine bloße Andeutung über das künftige, mit der Erscheinung des Messias verbundene Schicksal des jüdischen Volkes als für den Propheten ausreichend mit Recht erklären können. Die Uebereinstimmung mit V. 27. und dem unsrigen ist aber kaum abzuläugnen (worauf schon, wiewohl in ganz anderer Hinsicht, Corrodi a. a. O. S. 250., aufmerksam gemacht hat): er wird stärken Bund mit vielen, gleich: er wird beschirmen und erretten die im Buche des Lebens Eingeschriebenen; die ausführlichere Beschreibung der Zerstörung Jerusalems, C. 9., ist dann hier nur angedeutet durch das: eine bedrängte Zeit u. s. w. Daß unsere Stelle messian. Gehalt habe, geht ferner aus Jes. 26. hervor, wo durchaus V. 16—18. das Elend des Volkes im Exil geschildert ist, mit V. 19. die Todtenauferstehung beschrieben wird, nachdem aber die Erwartung des Messias zuvor deutlich ausgesprochen war, vergl. V. 1—4. 9., wie denn dies Gesenius selbst (Comm., I, S. 805.) zum Theil anerkennt. So darf sich daher auch hier nur an die Verkündigung der messianischen Zeit die des Weltgerichtes anschließen; vgl. auch Hengstenb., Beitrr., S. 158. Eine ganz genaue Parallele bildet endlich auch das dritte Cap. des Maleachi, in welchem die strenge Scheidung der Gottlosen und der Frommen, das unabwendbare Verderben, welches um der Ersteren willen das Land treffen soll, die fürchterlichen Strafgerichte über die Abtrünnigen sämmtlich von der Erscheinung des Messias abhängig gemacht werden, wobei es kaum nöthig ist, zu bemerken, daß Jerusalems Zerstörung und das Weltgericht in einander fließen.

4) Entscheidend müssen wir endlich für unsre Ansicht die Zeugnisse des N. T. ansehen, und namentlich das des Herrn selbst, Matth. 24, 21. 22., wo nicht bloß die Worte: ἔσαι γὰρ τότε θλῖψις μεγάλη, οἵα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν, οὐδ' οὐ μὴ γένηται (vgl. mit Theodot. V. 1.: καὶ ἔσαι καιρὸς θλίψεως, θλῖψις οἵα οὐ γέγονεν, ἀφ' οὗ γεγένηται ἔθνος ἐπὶ τῆς γῆς ἕως τοῦ καίρου ἐκείνου) [1]) (vergl.

1) Den besten Commentar dazu liefern die Stellen des Josephus, d. b. Jud., I, 1, 4.: τὰ πάντων ἀπ' αἰῶνος ἀτυχήματα πρὸς τὰ Ἰουδαίων

Digitized by Google

Stäudlin a. a. O., S. 81.), sondern auch die folgenden: εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ scheinen in offenbarer Beziehung zu stehen, zumal eines solchen Zusammenhanges wegen, auf die des Daniel: ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ σωθήσεται ὁ λαός σου πᾶς ὁ εὑρεθεὶς γεγραμμένος ἐν τῷ βίβλῳ. Die Worte Christi sind eine bloße ausführlichere Verkündigung des Trostes, aber in der Regel freilich aus grammatischer Ungenauigkeit misverstanden. Weil man nämlich das οὐ-πᾶσα geradezu für οὐδεμία nahm; so übersetzte man, wie z. B. Schott (a. a. O., S. 57.): nisi Deus efficeret ut miseriae illae brevitate mitigarentur, nemo mortalium eorum, qui in Judaea sunt, salvus esset evasurus. Allein die Negation gehört ja zum Verbo, welches hier den Hauptbegriff bildet, und hebt also nicht den Begriff des πᾶσα, sondern nur den des σώζεσθαι auf (vgl. Winer, neutestamentl. Gr., S. 70 ff., 2te Ausg.). Man übersetze daher richtiger: so würden alle die, denen die Errettung verheißen ist, diese nicht finden. Diese genauere Bestimmung des πᾶσα σάρξ wird unzweifelhaft nach Vergleichung der Parallelstelle Marc. 13, 20.: διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς, οὓς ἐξελέξατο, ἐκολόβωσε τὰς ἡμέρας. Dürfen wir aber nach dem schon vorhergegangenen Citiren der Stelle des B. Daniel, die der Herr, als den Jüngern bekannt, gewiß voraussetzen durfte, auch annehmen, daß die Jünger schon wußten durch die genauere Bestimmung unserer Weissagung (πᾶς ὁ γεγρ. ἐν τ. β.), wer die zu Errettenden seyen, so darf es hier gar nicht auffallen, wenn der Herr sich allgemeiner ausdrückte, und nur das zu ergänzende in der Verkündigung besonders hervorhob. — Die neutestamentl. Stellen, in denen die Zeit, welche der Wiederkunft Christi vorhergeht, als eine bedrängte Zeit, deren Typus jene erste ist, geschildert wird, wie 2 Thessal. 2, 1 ff. 2 Petr. 3, 3 ff. u. a. brauchen wir hier als minder hieher gehörig, kaum zu erwähnen.

V. 2. Ehe wir den Gehalt dieses für die Dogmatik so wichtigen Verses näher erläutern, müssen wir das Einzelne des-

---

ἡττᾶσθαι μοι δοκεῖ κατὰ σύγκρισιν. V. 10, 5.: μήτε πόλιν ἄλλην τοσαύτα πεπονθέναι, μήτε γενεὰν ἐξ αἰῶνος γεγονέναι κακίας γονιμωτέραν. Vgl. IV, 6. 7. 9. V, 1. 12. 13. VI, 1. 3. 5. 6. 9. VII, 2. 3.

Digitized by Google

selben kurz zu beleuchten und fest zu stellen suchen. — Der Ausdruck ישן, schlafen, ist hier, wie Hiob 3, 13. Jerem. 51, 39. und das neutestamentl. καθεύδειν (Matth. 9, 24. 1 Thessal. 5, 10.) und κοιμᾶσθαι (1 Thess. 4, 14.) vom Tode gebraucht, hier um so passender, weil in diesem Bilde zugleich ein Erwachen aus dem Schlafe enthalten ist (daher der Gegensatz γρηγορεῖν, leben, 1 Thess. 5, 10. und hier יָקִיצוּ); vergl. auch שכב in dieser Bedeutung, und im Griech. κεῖσθαι, gestorben seyn (Jakobs, z. Philostr. Im., S. 359.). In demselben Sinne sagt der arabische Dichter Abulola (b. Pokocke, not. misc. ad port. Mos., p. 238.):

ضجعة الموت قدة يستريح الجسم فيها
والعيش مثل السهاد

„Des Todes Ruhe ist ein Schlummer, in dem der Körper ruhet,
Und das (wahre, zukünftige) Leben gleicht dem Erwachen."

Der Ausdruck אדמת־עפר ist ein ἅπαξ λεγόμενον, und nur eine Umschreibung des Grabes: terra pulveris, d. h. sepulcrum (wie עפר, Ps. 22, 30. und das. Rosenm.). Der Syrer bloß: ܒܥܦܪܐ, und das N. T. geradezu in der Allegation unserer Stelle (Joh. 5, 28.): ἐν τοῖς μνημείοις. Ganz verwischen das Bild der Alexandriner: ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς, und Theodot.: ἐν γῆς χώματι. Eine besondere Emphase darf man aber mit Calvin in dem Ausdruck nicht suchen. — Auch die Bezeichnung חַיֵּי עוֹלָם findet sich sonst im A. T. nicht (vergl. V. 7.); in den Targumim kommt חַיֵּי עַלְמָא, 3 Mos. 18, 5., von dem zukünftigen Leben vor, wie die Rabbinen unterscheiden zwischen dem חיי העולם הזה und dem ח' הע' הבא, dem diesseitigen und dem zukünftigen Leben. Hier steht der Ausdruck in der ganzen umfassenden Bedeutung des neutestamentl. ζωὴ αἰώνιος (vgl. Tholuck, z. Ev. Joh., 5, 24.), mit besonderer Hervorhebung der Seligkeit nach dem Tode. Von dieser Bedeutung des Wortes Leben, emphatisch für wahres Leben, Leben in Gott, Seligkeit lassen sich im A. T. Beispiele genug beibringen; vgl. Sprüchww. 11, 19.: „wer festhält an Gerechtigkeit, gewinnt Leben, wer dem Bösen nachjagt, Tod." Ps. 36, 10.: „Bei dir (o Gott!) ist der Quell des Lebens." —

Digitized by Google

S. Tholuck, z. Röm. Br., S. 181 ff. [1]). Mit unsrer Stelle vgl. besonders Weish. 5, 11.: δίκαιοι εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι, καὶ ἐν κυρίῳ αὐτῶν. 2 Makk. 7, 14.: ἀνάστασις εἰς ζωήν. — Da der Prophet besonders diejenige Seite des Lebens vor Augen hat, nach welcher es die aus demselben hervorgehende Seligkeit bezeichnet, so ist auch in dem Folgenden Schmach, Gräuel auf immerdar als die Folge der ἀνάστασις κρίσεως angegeben. Diese besteht in nichts anderem, als in der Verwerfung vor dem Herrn und seiner Gemeinde, von ihm verstoßen und zu ewigen Qualen verdammt zu seyn, gerade wie Jes. 66, 24. es heißt: „sie sind ein Abscheu (דראון) allem Fleisch." Auch hier, wie dort (nach Gesenius Bemerkung), mag das Bild von dem irdischen Leichname, der verunreinigend und überhaupt dem Anblick ein Gräuel ist, entlehnt seyn; das Bild gewinnt dadurch an Schönheit und Tiefe. Ueber die constructio asyndeta vergl. Ps. 65, 2. Nahum 3, 1. Jes. 63, 11. Die Vulg. übers.: et alii in opprobrium, ut videant semper; sie las also: לדראון statt לראות.

Was die Auslegung der Stelle im Allgemeinen anlangt, so stehen sich hier zwei Hauptmeinungen gegenüber: die figürliche Erklärung von einer politischen oder moralischen Wiederherstellung des jüdischen Staates, und die von einer wirklichen ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Die erstere Auslegung hat nach der individuellen Beschaffenheit ihrer Urheber verschiedene Modifikationen erlitten, indem namentlich Einige die Sache allgemeiner fassen, andere spezielle Züge aus der makkabäischen Zeit darin finden wollen. Natürlich mußte wegen seiner Interpretation von

---

1) Damit vergl. die talmudische Sentenz, Gemar. Hieros. Barac., fol 5. 4.: „Die Gerechten heißen auch im Tode lebend, und die Gottlosen auch im Leben todt." — Und den schönen Ausspruch eines alten arabischen Dichters (bei Pokocke, not. miscell. ad port. Mos., p. 185.):

ليس من مات واستراح بميت
انما الميت ميت الاحيا

„Nicht, wer gestorben und ruhet, ist todt,
Sondern (wahrhaft) todt ist der Todte unter den Lebendigen."

Digitized by Google

V. 1. Porphyrius auch sich dieser Auffassung annehmen, wie denn überhaupt einem Heiden nach dem Sprachgebrauche derselben (s. unten) dieser Gedanke nicht anders als sehr nahe liegen konnte [1]). Aber auch schon unter den alten Uebersetzern scheinen der Alexandriner (*ἀναζήσονται — οἱ δὲ εἰς ὀνειδισμόν, οἱ δὲ εἰς διασποράν, καὶ αἰσχύνην αἰώνιον*) und der Syrer: (الأبد لِمَذَلَّة وَلِمَسَبَّة, in interitum et in ludibrium sociorum ipsorum) den Worten eine solche (politische) Beziehung gegeben zu haben. An die letztere Version schließt sich wenigstens Ephraem Syrus enge an, und nahm sie in jenem Sinne, wiewohl er den Gegenstand tiefer als Porphyr. behandelt. Er sagt: لا هِيَ حَلَّ حَيَّتْنَا [2]) وَلَا هِيَ حَلَّ مَيَّتْنَا وَلَا هِيَ حَلَّ حَيَّتْنَا لِلْمَيْتِينَ وَلَا هِيَ حَلَّ مَيَّتْنَا لِلْحَيِّينَ. (Nach der Befreiung und Wiederbelebung [3]) durch Se-

---

1) Er sagt bei Hieronymus: Tunc ait, hi qui quasi in terra pulvere dormiebant et operti erant malorum pondere, ei quasi in sepulcris miseriarum reconditi ad insperatam victoriam de terrae pulvere surrexerunt et de humo elevaverunt caput, custodes legis resurgentes in vitam aeternam et praevaricatores in opprobrium sempiternum. Um die Worte aber noch mehr ins Irdische herabzuziehen und ihren Sinn zu verflachen, ließ er sich große Abgeschmacktheit zu Schulden kommen. Porro quoque (Porphyrius) historiam de Maccabaeis, in qua dicitur, multos Judaeorum sub Mattathia et Juda Maccabaeo ad eremum confugisse et latuisse in speluncis et in cavernis petrarum ac post victoriam processisse (1 Macc. 2, 28.). Mit vielem Eifer erklärt sich Theodoret, nach welchem jene Auslegung mehrere Anhänger gefunden zu haben scheint, gegen dieselbe: *εἰπάτωσαν οἱ τῷ Ἀντιόχῳ ταῦτα προσαρμόττειν ἐπιχειροῦντες, τίνες ἀνέζησαν ἐπ' ἐκείνου; — εἰ δὲ τοὺς Μακκαβαίους εἶπον διὰ τούτων δηλοῦσθαι ἐκ τῶν σπηλαίων ἐξιόντας, μείζονα ὀφλήσουσι γέλωτα* u. s. w.

2) Das حَلَّ scheint an dieser Stelle ein Glossem zu seyn; wenigstens passen die beiden von Bar-Ali dem Worte zugetheilten Bedeutungen (cf. Castelli-Michaelis, lex., p. 413.) hier nicht; auch stimmt der laxe, völlig überflüssige Gebrauch der Partikel nicht mit der sonstigen, bei Ephraem derselben mitgetheilten Kraft (vergl. z. B. Hahn und Siefert, syr. Chrestom., S. 33. 44. 158. u. a.), und scheint daher dem späteren Syriasmus anzugehören.

3) Man beachte, daß das Wort نُصْبَا hier sehr gut gewählt ist, da es die beiden Bedeutungen: suscitatio, excitatio und resurrectio in sich vereinigt.

Digitized by Google

rubabel, kam über die Juden gleichsam ein Todesschlaf, der ihnen aufs Neue Unheil brachte; dennoch aber erwachten sie aus ihm, wie aus dem Staube (Grabe)). Consequent faßt er auch das Folgende zum ewigen Leben u. s. w. in diesem irdischen Sinne; er versteht darunter eine Auszeichnung „in dieser Welt durch Berühmtheit (im Gegensatze zu der angedroheten Schmach) und durch Glück (صحّا صحّدا صحّسا) und in jener durch reichliche Wiedervergeltung" (صحكصدا بحلم صم صحّدا). Eigenthümlich, wiewohl an Porphyrius sich anlehnend und ihn vertheidigend ist die Auslegung von Grotius: qui ob religionem ejecti urbe, oppidis, vicis et villis non habuerunt, ubi caput reponerent (ut Christus de se loquitur, Luc. 9, 58.), redibunt in urbem et alia loca habitata. Reddendum est Porphyrio, quod ei debetur testimonium: est enim hunc locum optime interpretatus de iis, qui ob legis cultum diu extorres ad sua rediere, sic tamen, ut voces mira arte sint temperatae, ut resurrectionis mysterium, quod ante evangelium revelari non debuit, innuant magis quam explicent. Ganz eigenthümlich, und sinnreicher als alle jene Auslegungen, ist die des R. Jeschua bei Abenesra: אמר רבי ישועה כי ישני עפר משל על ישראל שהם בגלות כמו מתים והנה הגואל יבא לטוב לצדיקי ישראל ולרע לרשעים, „die im Grabe ruhenden Israeliten während der Gefangenschaft sind gleich Todten, aber der Messias kommt zum Heil der Gerechten Israels, und zum Verderben der Frevler." Die Neueren (Harenberg, Ziegler [1]), Stäudlin [2]), N. B., S. 104., Dathe, J. D. Michaelis, Dereser u. a.) haben sich durchaus mehr an die allgemeine Beziehung auf die Wiederherstellung

1) In Henkes Biblioth. f. Exegese, K. G. u. Rel. Ph., Bd. V, S. 1 ff. — Eigenthümlich ist ihm der sonderbare Stützpunkt, den er seiner Meinung giebt (S. 11.): „Daniel will wohl nichts mehr sagen, als was seine Vorgänger schon gesagt hatten; denn das Zeitalter der Weissagungen, die unter seinem Namen vorhanden sind, dürfte zu spät seyn, um hier etwas mehr, als Nachahmung zu erwarten."

2) Merkwürdig ist es, daß Stäudl. gerade im Gegensatze zu Ziegler hiedurch einen Beweis für die Echtheit unsers Buches beizubringen meinte.

Digitized by Google

des Staates durch Judas Makkabäus gehalten. Wir führen instar omnium Deresers Erklärung an: „Viele Israeliten, die während der Verfolgung, von Furcht geleitet, in Felsenhöhlen, wo man die Todten beisetzte, wohnten, oder wie eine leblose Leiche im Staube zu liegen scheinen, werden durch Gottes Güte und Macht gleichsam zu einem neuen Leben erwachen und Thaten verrichten, durch die sie ewig in der Geschichte leben werden. Dagegen wird die abtrünnigen Juden, die es mit den Unterdrückern ihrer Nation gehalten hatten, ewige Schmach brandmarken." — Nach dem über V. 1. ausgemittelten Sinne kann diese Auslegung nur als höchst unstatthaft angesehen werden. Sie wird es aber auch schon werden, wenn man das Gezwungene in dem Anpassen an die makkabäische Zeit wahrnimmt, und besonders die gänzliche Verflachung der Begriffe vom ewigen Leben und ewiger Schmach, die hier aufgestellt werden [1]).

Unter denjenigen Auslegern, welche hier eine wirkliche Auferstehung der Todten annehmen, findet nun aber wiederum eine Differenz statt, so fern Einige die erste Auferstehung, oder die der Gerechten, oder der Israeliten (ἀνάστασις πρώτη τῶν δικαίων), Andere die zweite Auferstehung, schlechtweg die ἀνάστασις νεκρῶν genannt, verstehen. Schon unter den jüdischen Auslegern finden wir hier eine merkwürdige Differenz: die älteren Rabbinen, wie Saadias, Kimchi, Abenesra, Maimonides, wollen hier überhaupt nur eine den Israeliten zugetheilte Verheißung finden, die jedoch in verschiedenen Epochen, einmal bei der Ankunft des Messias, sodann am Ende der Welt erfüllt werden werde; die jüngeren, wie Abarbanel, Manasseh Ben Israel, verstehen hier eine allgemeine, allen Völkern bevorstehende Auferstehung. Es ist indeß keinem Zweifel unterworfen, daß die Ersteren aus Anhänglichkeit an die talmudischen Lehren auch unsre Stelle erklärten. Diesen zufolge kann nämlich getreu dem Grundsatze, daß um der Juden willen die Welt geschaffen sey, die Auferstehung sich auch nur auf die Juden beziehen. Hiebei wurde aber, um nicht in zu große Widersprüche

1) Vgl. z. B. Ziegler a. a. O., S. 11. Anmk., wo er auseinandersetzt, wie jene Begriffe nach dem populären, nicht metaphysischen Sinne aufgefaßt werden müßten.

Digitized by Google

zu gerathen, eine andere Vorstellung zu Hülfe genommen, die von dem belebenden Thun (טַלִּיו דִּתְחַיּוּתָא) Gottes (s. Targ. z. Ps. 68, 10.), dem man eine besondere Wirksamkeit bei der Auferweckung der Todten zuschrieb; vgl. Talm. Babyl. Schabbath, fol. 88, 6.: הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים והחיה אותם שנ' גשם וג", „Gott ließ den Thau herabfließen, durch den er einst die Todten beleben und lebendig machen wird, wie geschrieben steht Ps. 68, 10." u. s. w. En Israel, fol. 49, col. 1., heißt es aus dem Buche Berachoth Jeruschalmi: אין המתים חיים אלא בטל, „die Todten erhalten nur durch den Thau ihr Leben." Daher die Distinktion, welche wir in einer alten Tradition des B. Bereschith Rabba finden: גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים אבל תחית המתים לצד יקים בלבד, „die Kraft des Regens erstreckt sich auf die Gerechten und Ungerechten (die Heiden) die Auferstehung der Todten aber ausschließlich auf die Gerechten (die Juden)" — und noch bestimmter im Schemoth Rabba, sat. 25.: „in der künftigen Welt wird Israel da sitzen und essen im Garten Edens, und die Völker der Erde werden zusehen, wie es heißt: siehe meine Knechte sollen essen, ihr aber hungern (Jes. 65, 13.)." Auch war man nicht in Verlegenheit, die ewigen Strafen für die gottlosen Israeliten hinwegzuräumen. Das Feuer der Gehenna hat über die Sünder in Israel keine Kraft, indem Abraham hinabsteigt und sie daraus befreit — sagt der Talmud, vgl. Erubin, c. 2. Chagigah., c. ult., und nur zwölf Monate währt die Strafe für die Gottlosen in der Gehenna, dann verlassen sie sie, nach Edajoth, c. 11. Schon Tacrizi bekämpft diesen jüdischen Wahn und Stolz auf eine eben so nachdrückliche als schöne Weise in einer beachtungswerthen Stelle, die sich bei Pokocke (not. miscell. ad port. Mos., p. 190.) findet. An jene Vorstellungen schließt sich nun auch die noch mit andern jüdischen Meinungen verwachsene Auslegung unserer Stelle, z. B. von Saadias und Abenesra an. Letzterer sagt: והגאון אמר כי רבים הם המעטים כמו וג", Gaon sagt רבים sey so viel als wenige, wie 2 Chr. 32, 23. u. s. w. — והטעם לפי דעתי שהצדיקים שמתו בגלות יחיו בבוא הגואל ואז יתעננו בלויתן ובזיז ובבהמות וימותו פעם שניה ויחיו בתחית המתים בהיותם בעולם הבא שאינם אוכלים ושותים רק נהרים מזיז שכינה ואמר כי כן פרוש ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימים

שני רוחם הכפר, „nach meiner Meinung werden die Gerechten, welche während der Gefängenschaft gestorben sind, bei der Ankunft des Messias aufleben — und dann sich ergötzen an dem Leviathan, dem Vogel Sis, und Behemoth (fabelhafte Thiere, aus denen dann ein Gastmahl bereitet werden soll, Targ. Jonath. 1 Mos. 1, 21. Bava Bathra, fol. 74, 2.); aber dann werden sie zum zweiten Male sterben und aufleben bei der Auferstehung der Todten in der zukünftigen Welt, da man nicht mehr ißt und trinkt, sondern nur von dem Glanze der Schechinah erleuchtet wird, denn also ist zu verstehen (Dan. 12, 13.): du aber ruhe und erwarte dein Loos am Ende der Tage, wenn das Buch schließt." — Unsere Darstellung dieses Gegenstandes war mit deßhalb eine ausführlichere, um die Nichtigkeit der Ansicht derer darzuthun, welche in der neutestamentl. Lehre von der ersten und zweiten Auferstehung (Luc. 14, 14. 20, 35. 1 Cor. 15, 23. 24. 1 Thessal. 4, 16. Apok. 20, 5 ff.) nur einen Rabbinismus sehen (s. Bertholdt z. d. St. u. christol. Jud. §. 35.), Lehren, deren Verschiedenheit die Vergleichung selbst schon hinreichend darthut. Noch wunderlicher ist es allerdings, wenn Berth. auch hier, mit Beistimmung von Gesenius (z. Jes. I, S. 806.) nur die erste Auferstehung finden will, aus keinem andern Grunde, als um in unserm Buche Annäherungen an rabbinische Vorstellungen (die aber, wie sich leicht zeigen läßt, erst aus falscher Erklärung unsrer Stelle, z. B. des Wortes רבים, geflossen sind) zu entdecken, und wenn er deßhalb ebenfalls, wie schon die jüdischen Ausleger (s. oben), auf das רבים sich stützend, dieses erklärt: „bloß die Israeliten, deren Seelen von dem Messias siegreich aus dem Orcus heraufgeführt, und mit ihren wiederbelebten Leibern verbunden werden" — eine Auslegung, die schon längst durch Theodoret, Geier, Calov u. a. hinreichend widerlegt war. Wir heben bloß die Worte Calvins in dieser Hinsicht aus: „multos hic ponit pro omnibus, ut certum est. Neque haec loquutio debet nobis videri absurda. Non enim rabbim opponit angelus omnibus vel paucis, sed opponit uni. Vgl. Röm. 5, 15. 19. Im N. T. sagt Christus deßhalb geradezu bei der Anwendung unsrer Stelle: πάντες ἐν τοῖς μνημείοις (Joh. 5, 28.). Auf jeden Fall ist es nur gänzliche Verblendung gegen den Zusammenhang und

Digitized by Google

en Wortsinn, wenn in unsrer Stelle die allgemeinste Beziehung uf die große allgemeine Auferstehung verkannt wird.

Wir kommen jetzt zu einem andern Punkte, den die neuen Theologen (vgl. z. B. Griesinger, S. 46. Ges., z. Jes. S. 26. De Wette, bibl. Dogm., S. 153. u. s. w.), nachdem schon frühere Gelehrte, wie Kleucker, daran gedacht hatten, als einen der am meisten ausgemachten aufzustellen pflegen: die Entlehnung der hebräischen Auferstehungslehre aus dem Parsismus. Auch hier gebührt Dr. Hengstenberg das unbestrittene Verdienst, die Nichtigkeit und den Ungrund jener Meinung im siegreichen Kampfe dargethan zu haben; Beitrr., S. 155 ff. Da sich dieser Gelehrte jedoch mehr darauf beschränkt hat, aus der Beschaffenheit des Hebraismus und seiner Urkunden die richtige Ansicht zu begründen, so sey es uns vergönnt, auch von einer andern Seite her, welche für Viele vielleicht das Gepräge größerer Objektivität und Unpartheilichkeit an sich tragen möchte, durch ein genaueres Eingehen auf die Natur und den Charakter des Parsismus und seiner schriftlichen Dokumente einen Beitrag zu einer desto sicherern Feststellung des dort gewonnenen Resultates zu liefern.

Es ist schon an sich betrachtet die Lehre des Parsismus von der Auferweckung der Todten nach ihrer gewöhnlichen Darstellung eine höchst auffallende Erscheinung in dem Kreise der Religionen des Alterthums; ein überraschender Anblick steht sie einzig in ihrer Art da, nirgends zeigt sich eine Spur von Analogie; ja! dem Geiste der alten heidnischen Welt, wie ihn tiefere Betrachtung uns kund giebt, entfremdet und zuwider bildet sie ein losgerissenes Stück in der Masse der mit Irrthum überschwemmten Lehren. Vergebens sucht der Mythолog dergleichen bei den tiefsinnigsten Resten der alten offenbarten Lehre. Die Aegypter, nach Herodot die ersten, welche lehrten, daß des Menschen Seele unsterblich sey, die eine so großartige Ansicht von der Fortdauer des Lebens nach dem Tode hatten, daß sie nach Diodor die Zeit dieses Lebens für geringe achteten, und die Wohnungen des Lebens nur Herbergen (καταλύσεις), die Gräber der Todten aber ewige Wohnungen nannten, wissen nur von einem Prüfungs- und Läuterungszustande des Menschen durch Metensomatose, nach dessen Vollendung alles in den Port der

Frommen, die Inseln der Seligen (Herod., 3, 26.), eingeht. Auch dem Indier ist der Tod Eingang zum wahren Leben (Strabo, XV, p. 1039); aber die Regenerationen des Brimah und die Incarnationen des Wischnu weisen auch bei ihm nur auf die durch Seelenwanderung und Verzichtung auf alles Selbstische zu erlangende Einigung mit Gott und Rückkehr zu ihm hin (Creuzer, Symbol., im Ausz. v. Moser, S. 208.). Nichts anderes, als eine Auflösung des Niedrigsten im Höchsten, kennen Samothraciens Mysterien; nur Bestimmungen über Wanderungen und Reinigungen der Seele, Rückkehr der Seelen dadurch zum Göttlichen, beruhend auf der uralten Lehre, daß der Tod süß, das Leben bitter sey, enthielten die eleusinischen Geheimlehren (Creuzer a. a. O., 818. 834. 852 ff.). Eine genauere Betrachtung der echten alten Schriften des Zendavesta zeigt uns nun aber, wie auf der einen Seite zwar große Verwandtschaft mit der Lehre und dem Gesetze Jehovas, die jedoch dort auch kaum größer als anderwärts im Heidenthum seyn, ja hier wohl noch übertroffen werden wird — man vergleiche die Lehre von der Erlösung der Menschen in den zend- und den indischen Religionsbüchern, — auf der andern aber auch eine so gänzliche Durchdringung des Parsismus von einem echt heidnischen Charakter, eine solche Umhüllung von dieser Nacht, daß uns ein völlig reiner ungetrübter Lichtstrahl in derselben kaum mit jenem vereinbar und in Einklang zu bringen scheinen dürfte. Von keiner einzigen nur irgend wichtigen Lehre der Zend-Religion läßt sich behaupten, daß sie nicht durch Zusätze oder Verstümmelungen mehr oder weniger von jener großen Karrikatur an sich trage, die der beständige Begleiter des Heidenthums ist, — — merkwürdig, ja sonderbar also, wenn hier eine Lehre sich finden sollte, die offenbar bedeutend mehr voraussetzt, als was man sonst im Heidenthum antrifft, eine Lehre, auf deren Besitz selbst der sie aus der Offenbarung entlehnende Muhammedanismus stolz ist [1],

1) Vgl. Hottinger, histor. oriental., p. 158. Welches Gewicht Muhammed auf diese Lehre legte, zeigt sein so äußerst nachdrückliches Bestreiten der heidnischen Koreischiten in dieser Hinsicht (vgl. Kuran Sur. 17. 20. 21. 29. 76. 84. 86. u. a.); auch zeugt für gleichen Eifer die Opposition gegen allen Sadducäismus bei spätern Muhammedanern; s. Pococke, not. miscell. ad port. Mos., p. 238 ff.

Digitized by Google

sie aber auch eben so, wie der Rabbinismus, unter den eckelhaftesten Verunstaltungen vergraben hat. Kaum glaublich endlich ist unsre Lehre in einer Religion, deren Elemente, nach dem Urtheile eines geistreichen Forschers, Creuzer a. a. O., S. 213., einerseits eine einfache, naive Naturanschauung, eine Hirtenreligion, andererseits ein mit jener amalgamirtes, den Charakter metaphysischen Denkens an sich tragendes System bilden — beiden liegt eine solche Lehre, wie die unsrige, gleich fern; bei keiner läßt sich mit solcher Zuversicht die Nothwendigkeit ihrer Offenbarung aussprechen [1]); war diese aber wirklich einem Volke ertheilt, so mußte sie sich geltender machen, als es im Parsismus in Vergleich mit den übrigen Völkern geschehen ist.

Der indeß so bei uns entstandene Verdacht — denn mehr läßt sich allerdings aus dem Bemerkten nicht schöpfen — muß bedeutend zunehmen, wenn wir diejenigen Schriftsteller, bei denen wir über den fraglichen Punkt am ehesten Auskunft erwarten dürften, ein tiefes Stillschweigen beobachten sehen; die ältesten griechischen Historiker, die uns sonst so vieles von persischer Sitte und Lehre berichten, Herodot, Xenophon, Diodor, Strabo, Arrian u. a., gedenken dieser Lehre nicht; auffallend und bemerkenswerth mußte sie ihnen aber, falls sie sie kannten, auf jeden Fall seyn. Indessen lag sie vielleicht ihrem Interesse ferne, — aber auch der tiefsinnige Plutarch, der eifrigste Durchforscher oriental. Mythen, berichtet uns nur (de Is. et Osir., c. 47.) als die Teleologie des Magiersystems nach Theopompus: ἀπολείπεσθαι (richtiger wahrscheinlich ἀπολεῖσθαι) τὸν ἅδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους, μήτε σκιὰν ποιοῦντας, — und ebendas. von dem letzten Zustande der Dinge: ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι. Eben so bestand nach Diogenes Laertius (proem., §. 6.) die Auferstehungslehre der Magier nur in der von einem ἀναβιοῦν des Menschen, ein unbestimmter, allgemeiner Ausdruck, der überhaupt Unsterblichkeit oder Seelenwanderung anzeigt — um so beachtenswerther, da die Griechen den

1) Ueber die Anstößigkeit derselben für die Heiden überhaupt s. Knapp, scriptt. var. arg., p. 311 ff. (AG. 17, 32 ff.)

Digitized by Google

bestimmten Ausdruck ἀναζῆναι, ἀνάστασις in dem Sinne einer leiblichen Wiederbelebung des Menschen kennen (s. Knapp, scriptt. var., p. 213 ff.).

Wenden wir uns nunmehr zur Darstellung Zoroastrischer Lehren selbst, so finden wir in den anerkannt alten Schriften derselben eine sehr einfache, durchaus nicht auffallende Lehre über den Zustand des Menschen nach dem Tode. Ausgehend von der Ueberzeugung, die wir als die allgemein herrschende in den tieferen Religionssystemen des Heidenthums bemerklich gemacht haben, daß der Tod nur eine Quelle des Trostes, nicht der Trauer auch für den Parsen seyn müsse, indem durch denselben dem Ahrimanschen Reiche ein Ende gemacht wird, hielt der Ormuzd-Diener, gleich dem Aegyptier und andern Völkern, auch die Idee von einem nach dem Tode über den Gestorbenen ergehenden Gerichte fest. Aber wegen der Macht des bösen Prinzipes über den Menschen hienieden kann derselbe nicht unmittelbar nach dem Tode zum Urlichte zurückkehren; noch eine, wenn gleich kurze Zeit, ist er ein Raub der Devs, während welcher Zeit die Angehörigen für ihn beten und opfern müssen, und erst nach diesem Läuterungszustande wartet seiner sein Lohn. Und hier erhält auch die Seele ihren Körper, dessen sie nur eine Zeitlang entbehrte, wiederum — bei denen, die sich auf Erden nur nach dem Himmel sehnten, wird er glänzen, wie ein Licht, er trinkt den Balsam Mediozerem, er athmet himmlischen Duft ein, Bahman bekleidet ihn mit Gold — der Gottlose aber empfindet nur Fäulniß und den Geruch der Verwesung und seine Seele spricht: bis diesen Augenblick, da dieser Wind zu blasen anfieng, hat nie ein faulerer Hauch meinen Geruch getroffen u. s. w. (s. die Stellen bei Kleucker, Anhang z. Zendavesta, Th. I, S. 275 ff. Rhode, d. heil. Sage des Zendv., S. 400 ff.). Rhode selbst gesteht hier zu, daß den Seelen nach dem Tode ein feiner ätherischer Leib zugeschrieben werde — eine ganz mit dem Berichte des Plutarch übereinstimmende Bemerkung. — Auf eine gleiche Betrachtungsweise führen uns auch die uns bekannten Todten-Gebräuche bei den Persern, besonders den Königen derselben. Hier erblicken wir denselben Luxus in einem eben so hohen Grade, ja auf ganz dieselbe Weise sich äußernd rücksichtlich der Grabmähler jener Herrscher, als er bei den Lebzeiten der-

Digitized by Google

derselben statt fand. Die verstorbenen Könige hatten nicht bloß ihre Kleider und Geräthschaft, sondern auch jeder seinen eigenen Schatz; bei ihrem Grabe mußten die angesehensten Hofbeamten bleiben, das Harem des Verstorbenen mußte ihm in die Grüfte von Persepolis folgen, und seinem Ferver erwies man, wie bei seinen Lebzeiten, göttliche Ehre. Aus der Zusammenstellung dieses Ritus, welche wir Heeren (Ideen, Th. I, 1. S. 258 ff. 3te Ausg.) verdanken, hat derselbe treffliche Forscher den eben so einfachen, als von selbst sich darbietenden Schluß gezogen (a. a. O. S. 257.), daß man den Zustand des zukünftigen Lebens als eine Fortsetzung des gegenwärtigen betrachtet habe, „in der daher auch das Grabmal des Königs als eine Wohnung angesehen wird, die mit allen Bedürfnissen und Bequemlichkeiten versehen seyn mußte, die er bei seinen Lebzeiten genoß.“ Gehen wir hierauf genauer ein, so werden wir eine andere von Rhode (a. a. O., S. 497.) gegebene Erklärung dieser Gebräuche gewiß als unstatthaft verwerfen, nach welcher diese sich nur auf die Vorstellung beziehen sollen, daß die Seelen der Verstorbenen ihren Verwandten Besuche abstatteten, zu deren würdigem Empfange dann jene Anstalten getroffen seyen. Allein abgesehen davon, daß jene Vorstellung selbst sich nicht in den Zendschriften findet, und daher auch nicht sich über ihr Alter ausweisen kann (weßhalb Rhode, S. 411., selbst zu der Annahme von verlorenen, sie enthaltenden Zendschriften seine Zuflucht nehmen muß), abgesehen von der nicht unbeträchtlichen Unbestimmtheit und dem Dunkel, das über sie verbreitet ist, — steht beides, die (angebliche) Idee und deren Ausführung, in gar keinem Verhältnisse zu einander: auf alle Fälle müßte man hier von Seiten der Freunde und Verwandten Vorbereitung für sich erwarten, wie noch jetzt aus demselben Wahne die Parsen die eigenen Häuser reinigen und festlich schmücken und die Seelen mit frohen Gelagen zu ehren suchen. Was sollen aber hier jene Anstalten, die einen eigenen abgegrenzten, offenbar nur den Abgeschiedenen allein, nicht sein Verhältniß zu seinen Verwandten bezweckenden Kreis bilden? Wozu denn jene ängstlich genaue Nachbildung der Lebensverhältnisse des Verstorbenen, jene so fortdauernd und anhaltend als möglich bewirkte Erhaltung dieses Abbildes? — Rhode selbst giebt hier seine Blöße und Verlegenheit kund;

Digitized by Google

denn nur das Gefühl hievon konnte ihn nun plötzlich eine ganz neue Idee erfinden und diese den alten Parsen unterschieben lassen: „die Seele des Cyrus — sagt er — glaubte man, würde zugleich (?!) ihre Gebeine besuchen, und mußte dabei (!) ihrer würdig empfangen werden.“ Wer berechtigt uns aber, solche Carrikaturen, wenn sie zu unsrer vorgefaßten Meinung passen, die Erzeugnisse der eigenen Phantasie, als fremdes Eigenthum feil zu bieten? —

Dem Parsen gilt nach Zoroasters Lehre die Erde, und insonders sein Land, als ein treues Abbild des überirdischen Reiches des Ormuzd und des Ahriman, und in dem Streben Zoroasters ist unverkennbar, eine so getreu als möglich vollendete Copie des erstern von dem letztern in religiöser wie politischer Hinsicht zu geben — ein von Heeren (a. a. O., S. 473 ff.) auf das scharfsinnigste durchgeführter Gedanke! Auch hier haben wir ein neues Zeugniß für die Wahrheit desselben — nichts neues erblickt der Mensch nach diesem Leben; nur die irdischen Formen verklärter, großartiger, ihrem Urbilde entsprechender. Diesen echt Zoroastrischen Gedanken versinnbildlicht die erwähnte Sitte, und schon hiemit ist ihr Zweck gesetzt, so fern dieser wiederum eine Repräsentation des Reiches droben für das irdische Auge enthält. Fremdartiges Colorit trägt daher Heerens Meinung (a. a. O., S. 257.) in unsern Gebrauch hinein, wenn er ihn auf der Lehre von der Erweckung des Leibes und der Wiedervereinigung des Körpers mit der Seele beruhen läßt. Denn eine sorgfältige Aufbewahrung des Leichnams fand durchaus nicht bei den Persern, selbst nicht den Königen, statt, wie Rhode (S. 493 ff.) gezeigt hat, bei dem aber wieder die Seite der Widerlegung unbegründet ist, daß „der Begriff der Auferstehung völlig wie in der christlichen Dogmatik bestimmt sey.“ Steht nämlich unser Erweis von dem Vorhandenseyn einer Lehre von der Wiedervereinigung eines Leibes mit der Seele — daß jener ein der himmlischen Welt angemessener sey, versteht sich von selbst — bald nach dem Tode des Menschen fest, so kann damit unmöglich die Lehre von einer Auferstehung im christlichen Sinne des Wortes vereinbar seyn. Sie ist es aber auch eben so wenig mit der Ansicht von dem Zwecke der Körperwelt, welcher nur durch gänzliches Verschwinden des Bösen vollständig erreicht werden

Digitized by Google

kann. Die Guten empfangen daher sogleich nach ihrem Tode ihren Lohn, ihre Seligkeit, wozu die Schönheit des himmlischen Leibes, wie wir gesehen haben, mit gehört; die Ungerechten aber, die alle zu gleicher Seligkeit bestimmt sind, haben ihren qualvollen Zustand nur als Läuterungs-Periode für dieselbe anzusehen, und müssen daher je nach der Größe ihrer Sünden länger oder kürzer im Duzahk ausdauern (Rhode, S. 409 — 412.). Eine solche in sich so fest zusammenhängende Theorie bedarf des Glaubens an eine besondere Wiederbelebung des Leibes nicht: das Prinzip des Guten muß durch sich selbst siegen, es führt von selbst allmählich im beständigen Fortschreiten seinen Triumph herbei. Das Ende der Dinge kann daher nur in der vollendeten Wiederherstellung des ursprünglichen guten und reinen Zustandes bestehen; in der vollständigen Realisirung der Idee vom Guten, und in dem sich allgemein geltend machen derselben. Gerade dies spricht auch die Zendreligion auf das bestimmteste aus; die Auferstehung selbst führt nach ihr den Namen: ristèh khéz, d. h. der Tod hebt sich auf, ein bloß negativer Begriff, der nur die Ueberwindung des Ahrimanschen Reiches, glänzendes Offenbar-Werden des Sieges Ormuzds und seines Reiches enthält. — Merkwürdig genug findet diese unsre Ansicht ihre schönste Bestätigung mit in einer gemeinhin für das Gegentheil angeführten und als Hauptbeweis dafür geltend gemachten Stelle — im Vendidad (Farg. XIX. Th. 2. S. 378. b. Kleucker), wo sich der Ausspruch des Ormuzd: „Alles wird auferstehen und neu leben," findet — Worte, die aus ihrem Zusammenhange herausgerissen (wie dies bei Rhode, S. 464., geschieht) allerdings günstig genug für unsre Gegner gedeutet werden können. Hält man aber diesen fest, und berücksichtigt namentlich genau das darauf Folgende [1]), so finden wir eben hier die angegebene Entwickelung, wie jenes neue Leben (es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Ausdruck das vorhergehende Auferstehen erklärt und näher bestimmt, und daß nicht, wie Rhode

1) Schon die sogleich jenem Ausspruche nachfolgende Frage des Zoroaster: „wie werden die Menschen als Reine zum Vorschein kommen nach Wiedervereinigung mit der Seele" — zeugt für die von uns behauptete Auslegung der Stelle.

Digitized by Google

will, zwei ganz verschiedene Dinge versprochen werden — das neue Leben ist aber nichts als die ἀποκατάστασις τῶν πάντων) in seinen verschiedenen Stufen, bis zu seinem Gipfelpunkte hin sich gestaltet. Auf die vorhergehende Frage des Zoroaster, die sich im Allgemeinen über den Zustand der zukünftigen Dinge, über die Auferstehung erkundigt, darf man gar kein Gewicht legen, da alles nur auf die folgende Bestimmung von Ormuzd ankommt. In dem angegebenen Sinne erklärten wirklich manche Parsen selber die Stelle, nach einer Notiz bei Kleucker (Anh. z. Zendav., Th. I, S. 285.), welches unsre Ansicht wenigstens von Seiten der sprachlichen Auffassung nicht wenig unterstützt. Auch spricht für unsre Behauptung die so oft in den Zendbüchern wiederkehrende Redensart: bis zur Auferstehung — ein terminus, der die Dauer des verderbten und sündigen irdischen Zustandes immer der neuen durch Durchdringung des guten Prinzips entstandenen Welt entgegensetzt. Berücksichtigt man den nachgewiesenen Sprachgebrauch, so wird man namentlich bei Vergleichung der einzelnen Stellen, in welchen sich jene Phrase findet, kaum anstehen dürfen, die ganz allgemeine Beziehung derselben fest zu halten.

Einen ganz neuen Prospekt eröffnet uns nun freilich das Buch Bundehesch, dessen Schilderung von einer wirklichen Auferstehung der Leiber zu abweichend von dem Geiste und Inhalt der echten Zendschriften ist, als daß wir eine Darstellung derselben hier unterlassen könnten. Mit zweifelnder Frage tritt hier (K. XXXI.) Zoroaster auf, einen Einwurf gegen die Auferstehung der Todten vorbringend, den Ormuzd auf dieselbe philosophische Weise widerlegt, indem er sich auf seine allmächtige Schöpferkraft beruft: vermöge dieser sey nur er, nicht Ahriman, das belebende Prinzip, dieser hingegen nur das tödtende, zerstörende: so wie er der Schöpfer des Samenkornes sey, das nach der Verwesung neu ausbricht, und sich ins Unzählige vermehrt — so werde auch durch seine Kraft die verklärte Erde einst Gebeine und Wasser, Blut und Pflanzen u. s. w. geben: die Auferstehung wird aber einmal, nicht zum zweiten Male geschehen. Eine glänzende Rolle wird hiebei Sosiosch, durch welchen Ormuzd wirkt, spielen: er erscheint zur Zeit, wenn Bosheit und Unge-

Digitized by Google

rechtigkeit unter den Menschen furchtbar überhand genommen haben: er ist dann Ueberwinder des Todes und Richter der Welt: er wird durch Ormuzds Macht die Todten erwecken: er giebt ihnen weißen Hom und was vom Stier Sareseok zu trinken, wodurch auch der auferstandene Leib Unsterblichkeit erlangt, und hält dann an einem erhabenen Orte über sie Gericht. Unendlich groß ist die Freude der Wiedererkennung der im Leben vereinten Todten, aber auch eben so schrecklich die Scheidung derselben in Gerechte und Ungerechte; von zwei Schwestern wird eine rein seyn, die andere Sünderin; ihr Lohn wird in ihren Thaten liegen: die Gerechten werden zum Himmel eingehen, aber alle Sünder werden in den Duzahk gestürzt. Um diese Zeit werden sich große Naturereignisse zutragen: der Komet Gurzscher wird auf die Erde herabstürzen, Alles in Brand gerathen, und von der Hitze des Feuers zerschmelzen. Dies ist der Läuterungs-Prozeß der unreinen Erde und Menschen: nach seiner Vollendung werden alle Menschen mit himmlischen (durch die Gahs, Ormuzds Töchter, bereiteten) Kleidern angethan werden, und sich zu einem großen Werke vereinigen, dem Ormuzd und den Amschaspands ein großes Lob zu singen. — Es ist unmöglich, hier den späten Ursprung dieser Darstellung, das völlig neue Element in ihr zu verkennen. Gleich von vorn herein versetzt uns der völlig spekulative Standpunkt der Einführung in eine späte durch anderweitige Anregung zu Grübeleien geneigte Zeit — der Zweifel Zoroasters zeigt, daß hier von einer ausdrücklich und deutlich im Gesetz enthaltenen Lehre nicht die Rede seyn könne — die ganze Entwickelung steht im Gegensatze zu den alten Lehren; hier ein sogleich nach dem Tode über die Menschen ergehendes Gericht, dort ein Aufsparen derselben bis zum jüngsten Tage: hier ein Leib, den die Seelen der Verstorbenen bald nach ihrem Tode erhalten, dort ein einst bei dem allgemeinen Weltgerichte auferstehender Körper, der erst die Wiedererkennung möglich macht: hier ein bloßes Zerstören des Ahrimanschen Reiches am Ende der Zeit durch die reine Kraft des Gesetzes (Vendidad, Farg. XIX.), dort ein himmlisches Richten und ein neues Scheiden der Guten und Bösen u. s. w. — unverkennbar ist die Ueber-

Digitized by Google

einstimmung dieser Lehre mit der des N. T. (vgl. z. B. Matth. 24, 37 — 39. 24, 40 — 41. 25, 31. 32. 2 Petr. 3, 7. und viele Stellen der Apok. u. s. w.), welches Rhode, S. 464 ff. treffend dargethan hat, so daß wir mit demselben völlig übereinstimmen, wenn er am Ende seiner Untersuchung sagt: „überhaupt ist die Aehnlichkeit der Vorstellungen von der Auferstehung der Todten, von Scheidung der Gerechten von den Sündern in einem Weltgericht, vom Untergang der Erde im Feuer, und der darauf folgenden Wiederbringung aller Dinge (?), bei den Verfassern des N. T. und der Zendsage so auffallend, daß man einen nähern Zusammenhang zwischen beiden anzunehmen gezwungen ist [1])." Daß aber ein Einfluß christlicher Ideen auf den Verfasser unseres Abschnittes mit vollem Rechte angenommen werden muß, ergiebt sich wohl am deutlichsten aus der, wie es scheint, unbeachtet gebliebenen Protestation desselben gegen eine ausdrückliche, aber gewiß dem Heiden sehr anstößige Lehre des Christenthums: gegen die Annahme einer ersten und zweiten Auferstehung. Die Worte: ist die Todtenbelebung vollendet, so wird sie kein zweites Mal erfolgen, haben ja sonst gar keinen vernünftigen Sinn, wenn nicht eine solche Opposition die Veranlassung dazu bildete. Auch steht nichts rücksichtlich des Alters des Bundehesch dieser Annahme entgegen, da ja ein Theil desselben erst nach der Eroberung Persiens durch die Araber und der Verdrängung der

1) Im Widerspruche mit sich selbst, den vielleicht das frühere Niederschreiben der einen Behauptung erzeugte, steht hiemit Rhode's Behauptung (S. 51.), der 31ste Abschnitt des Bundehesch enthalte nirgends Einmischung eigener Meinungen, und nichts, das mit andern Stellen der Zendbücher im Widerspruch stände. — Auch ist es unhaltbar, wenn Rhode sich beständig zum Erweise der Echtheit eines Abschnittes dieses so sehr verdächtigen Buches darauf stützt, daß der Verfasser sich auf Zoroasters Schriften berufe, da doch die Annahme einer willkürlichen Einkleidung, die das Anlehnen an die Zendreligion beurkunden, und dem Buche Eingang verschaffen sollte, nahe lag. Behauptet doch Rhode selbst (S. 462.) von der Lehre von Sosiosch im Bundehesch, sie enthalte gewiß Vieles jüngeren Ursprungs, da nicht alles mit den Zendschriften übereinstimme. Steht aber diese Einmischung eigener Spekulation fest, und deren Unterschiebung als echt Zoroastrische Lehre, so dürfte unser Mistrauen gegen den ganzen positiven Inhalt des Buches eine gewiß nicht unbedeutende Stütze haben.

Digitized by Google

Sassaniden erweislich geschrieben ist (Rhode, S. 52.). Wir haben hier — das möchte das wahrscheinlichste Resultat seyn — einen Versuch, christliche Ideen mit dem Parsismus durch Philosopheme zu verbinden, zu welcher Religionsmengerei die Zendreligion von jeher geeignet war, von welcher sie schon früh Gebrauch genug gemacht hatte (s. Hengstenb., Beitrr., S. 115 ff.). — Ob und in wiefern nun aber noch von einem Einflusse des Parsismus auf die Propheten Jesaias, Ezechiel und Daniel die Rede seyn könne, ist bei so bewandten Umständen eine Frage, bei deren Beantwortung wir unsern rationalistischen Gegnern hinführo mehr Behutsamkeit empfehlen, um ihnen spätere, desto größere Beschämung zu ersparen.

V. 3. Der Triumph, den die Seligen feiern, und der Zustand, in dem sie sich nach ihrer Verherrlichung befinden, wird uns vom Propheten unter dem Bilde einer glänzenden, gleichsam von einem höhern überirdischen Lichte erleuchteten Schaar dargestellt. Es ist offenbar, daß das Bild sich eben so sehr auf Seele als Körper bezieht, — jene ist dann rein gewaschen von ihren Sünden und nur von des Herrn Glanze durchdrungen, dieser verklärt und für den Himmel geschickt gemacht. Unrichtig ist daher die einseitige Hervorhebung nur des letzteren Theiles, wie wir sie bei den jüdischen Auslegern, denen diese Stelle Gelegenheit zum Spiele ihrer geschmacklosen Phantasie gab, antreffen; wie denn z. B. Jos. Jachiades sagt: היראים את הש"
יהנו מזיו השכינה בחיי ה' כמשה אדוננו אשר קרן עור פניו
מפני הזנתו מהאור השכינה. אבל לא יהיה קירון עור פניו
באותה המדרגה רק כזוהר הרקיע שהוא גשם ספיריי פך (die
den Herrn fürchten, werden den Glanz seiner Herrlichkeit genießen; wie Moses, unser Herr, dessen Angesicht glänzte, weil es geschmückt wurde (הזנה von זון, gleich dem arab. زين ornavit, s. L'Empereur) mit dem Lichte der Schechina. Aber nicht wird jener Angesicht auf gleiche Weise strahlen, sondern wie der Glanz des Firmamentes; das bedeutet einen glänzenden, saphirnen Körper.); vgl. Schöttgen, hor. H. et T., p. 668. Pokocke, not. misc. ad port. Mos., p. 213 ff. — So wie der Erlöser selbst im Stande seiner Erhöhung als vom Glanze der göttlichen Majestät umleuchtet erscheint, so haben auch Alle,

Digitized by Google

die mit ihm verbunden und Eins sind, Theil an dieser Majestät, und wie er selber heißt der glänzende Morgenstern (Apok. 21, 16.), so verheißt er dem, der überwindet und alle seine Werke bewahret bis ans Ende: „ich will ihm Macht geben über die Heiden; er soll sie mit eisernem Scepter weiden, wie man ein Töpfergeräth zertrümmert, wie auch ich es erhalten von meinem Vater„ und den Glanz eines Morgensternes will ich ihm geben" (Apok. 2, 26 — 29.). Auch liegt in der Vergleichung der Gläubigen mit Sternen eine andere sehr schöne Beziehung, die der verschiedenartigen Abstufung rücksichtlich des Glanzes und der Größe der Herrlichkeit, wie es bei den Sternen in der Natur sich findet (s. Calov z. d. St.). Vielleicht ist auch in den Ausdrücken: wie der Glanz des Firmamentes und wie die Sterne, eine Steigerung enthalten, so fern der erstere das Allgemeine, den glänzenden, reinen Himmel bezeichnet, letzterer aber noch besondere, in jenem Glanze hervorragende Punkte. Roos: „Gleichwie nach unserm Augenmaß der Sterne Glanz heller ist, als der Glanz des Himmels selber: also steigt die Rede des Engels auf, wann sie die Herrlichkeit der Verständigen, des Himmels Glanz und die Herrlichkeit derer, welche Viele zur Gerechtigkeit weisen, den Sternen vergleicht." — Der Worte unsrer Stelle bedient sich Christus ebenfalls zur Beschreibung der Herrlichkeit des zukünftigen Lebens, Matth. 13, 43.: τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσι ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν (vgl. auch 1 Cor. 15, 40 — 42.) Hieher gehört auch die Stelle Weish. 3, 7. 8.: (ψυχαὶ δικαίων) ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσιν, καὶ ὡς σπινθῆρες ἐν καλάμῃ διαδραμοῦνται, κρινοῦσιν ἔθνη, καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας (vergl. dazu Eichhorn, Einl. in d. Apokr., S. 133.). Eine elende Nachahmung des Daniel findet sich in 4 Esra 7, 55.: super stellas fulgebunt facies eorum, qui abstinentiam habuere; vergl. Henoch 43, 1. 2. 104, 2. — Ueber die Vergleichung von durch Rang, Würde, Schönheit u. s. w. ausgezeichneten Personen mit Sonne, Mond und Sternen bei hebräischen und andern morgenländischen Dichtern (Sirach 50, 6.) vergl. Gesen., z. Jes., I, S. 479, Ewald, comment. in Apoc., p. 124., die Ausll., namentlich

Digitized by Google

Ruperti und Döpke, z. Hohenl. 6, 9. In den oracul. Sibyll. (l. II. p. 192. Gall.) heißt Christus selbst:

— σεφανῷ λαμπρῷ παρομοῖος ἀςήρ
Λαμπρὸς, παμφαίνων ἀπ' οὐρανοῦ αἰγληέντος.

Vgl. Hom., Il. V, 5 ff.

Die מַשְׂכִּילִים halten Einige geradezu wegen des zweiten Hemistychs für Lehrer; Andere suchen diese Bedeutung mit der gewöhnlichen des Wortes zu vereinigen, so fern der wahre Weise auch Andere zur Weisheit führe. Indessen ist die erstere Erklärung hier, wo das Wort ganz absolut steht, zu hart; man müßte denn aus dem Folgenden das רַבִּים ergänzen, wodurch aber die bemerkbar gemachte Steigerung verloren gehen würde. Die andere Meinung ist aber nicht einmal dem Gedanken nach richtig; auch muß man hier, wie so oft in der heil. Schrift, die praktische Seite der Begriffe, weise, verständig, klug seyn, beachten, so daß es hier überhaupt für fromme, religiöse Menschen steht, wie aus V. 10. deutlich wird, wo das Wort im Gegensatz zu רְשָׁעִים, Frevler, steht. Der Syrer übersetzt frei: ܡܚܟܡ ܒܚܟܡܬܐ ܘܡܫܕܪ. — Das Verbum יזהירו ist im Hebr. hier ἅπαξ λεγόμενον in der Bedeutung glänzen, strahlen; in der Bibel kommt nur noch so das Substantivum זֹהַר (Ezech. 8, 2.) und das verwandte צָהַר (1 Mos. 6, 16.) vor. Michaelis (supplem. ad lex. H., n. 598.) will auch hier die gewöhnliche Bedeutung: edocere, admonere, festgehalten wissen; welches matt und unpassend ist. Das Wort ist in den Dialekten der eigentliche Ausdruck vom Glanze der Himmelskörper; im Chald. von der Sonne, Ps. 19, 5. Targ., vom Monde, 5 Mos. 4, 19. Onkel., von den Sternen, Ezech. 32, 8. Targ., im Arab. braucht man geradezu das Adjektiv زهر für ein heller Stern (Ideler, über den Ursprung der Sternnamen, S. 180.); das Wort زهر steht geradezu für den Venusstern, als das glänzendste Gestirn; الزهران, eigentlich die beiden Glanzgestirne, sind Sonne und Mond (Schultens, z. Sprüchwo. 20, 13.) u. s. w. Es dient daher jenes Wort zur Bezeichnung des reinsten, hellsten Glanzes, dessen Bild eben jene Himmelskörper sind; vergl. auch im Syr.

Digitized by Google

Marc. 9, 3. Pesch. (von der Verklärung Christi) ﻣﻦ ﺳﻨﺎﻩ ﻟﺨﻤﺸﻪ. Trefflich übersetzt daher, Theodot. ἐκλάμψουσι (Vat. λάμψουσι), und so auch das N. T. (Matth. 13, 43.) wozu Schott, serm. de red. Christi, p. 294., bemerkt: splendore solis commemorando omnino splendor eximius describitur. — Egregie lectum est verbum ἐκλάμπειν, eos potissimum significans, qui splendore suo ab aliis multis distinguuntur, tenebris et caligine tectis, instar solis, reliqua omnia, quae vel in terra, vel in coelis apparent, fulgore superant. Zu vergleichen ist auch noch Abulphârag., hist. dyn., p. 247.: اهل العلم مصابيح الدجي, „das Volk der Weisen sind die Lichter der Finsterniß." — Das folgende כוכבי השמים übersetzen die LXX.: ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ (vergl. 1 Mos. 1, 14. 16. LXX.); wörtlicher Theodot.: ὡς ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος. Michaelis (supplem., n. 599.) versteht diese Worte nur vom Lucifer, nach dem arabischen Sprachgebrauch; s. oben.

מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים. Das Verbum הצדיק faßt Bertholdt, mit Beistimmung von Gesenius und Winer, in dem Sinne: einen in der jüdischen Religion unterrichten, und in dem Bekenntnisse derselben bestärken. Diese Bedeutung ist aber völlig unerweislich; denn in der angeführten St. Jes. 53, 11.: בדעתו צדיק יצדיק לרבים, ist die Bedeutung rechtfertigen beizubehalten (Hengstenberg, Christol., II, S. 357 ff.). Auch schlägt Berth. sich mit seinen eigenen Worten, wenn er als das Fundament seiner Behauptung das aufstellt, daß die Juden ihre Religion דֶּרֶךְ הַצְּדָקָה, ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης genannt hätten; denn so hieß sie nur, in so fern sie die wahre Gerechtigkeit verleiht, rechtfertigt, also in Bezug auf Christum, den Hohenpriester. Im uneigentlichen Sinne steht nun hier: diese Gerechtigkeit verleihen von denen, welche indirecte sie dem Menschen verschaffen, ihm dazu verhelfen, von den gläubigen Jüngern des Herrn: diese sind also nicht jene „Eiferer für die mosaische Religion," wie sie die Rationalisten fingiren, sondern die, von denen die Schrift sagt: „wenn du das thust, so wirst du dich und die dich hören, selig machen" (1 Tim. 4, 16. vgl. Jacob. 5, 20.). — Denn richtig sagt schon der Tal-

Digitized by Google

mud (tr. Joma, fol. 87, 1.): quicunque multos ad justitiam adducit, per ejus manus non perpetratur peccatum, und das arab. Sprüchwort: „der schlechteste der Menschen ist der Weise, der nicht nützt durch seine Weisheit" (Golius, sentent. Arab., nr. 34.). Schon Grotius verflachte durch willkürliche Einschiebsel den Sinn unsrer Stelle: qui bono exemplo alios reddunt bonos. Auch hat sich die katholische Dogmatik derselben häufig zur Begründung ihrer Rechtfertigungslehre bedient (s. Geier z. d. St.); wogegen Calov treffend sagt: non praeter causam justitiae in hac informatione mentio fit, et justificationis, quia veram justitiam doctores verbi proponunt, quae in evangelio manifestata, et per verbum alios justificant, hoc est, non eruditunt solum ad justitiam, sed etiam justos efficiunt, *διακονικῶς* scilicet et ministerialiter, quia causa sunt ministerialis justitiae, et salutis multorum. Indessen scheinen auch schon die alten Uebersetzer an dem Ausdruck Anstoß genommen zu haben; die LXX. geben ihn: *οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου*, wofür Schleusner (thes., III, p. 287.) *κατισχοῦντες* conjicirt; Theodot.: *ἀπὸ τῶν δικαίων πολλῶν*, der also מְצַדִּיקֵי las. Die Vulg.: qui ad justitiam erudiunt multos. Das Folgende bereichert der Syrer mit dem Zusatze: ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܒܗ ܥܘܠܐ ܒܠܚܘܕ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܒܗ ܚܛܝܬܐ.

V. 4. Vergl. d. Anmk. z. C. 8, 26. — Das Wort כְּסֹר kann hier vermöge seines relativen Begriffes sich nur auf die letzte zusammenhängende Weissagung C. 10 — 12. beziehen (vgl. Nahum 1, 1. Jerem. 51, 63.); während umgekehrt *τὸ βιβλίον* auf ein ganzes Buch sich bezieht (Apok. 22, 8.), weil das Ganze einen zusammengehörigen Inhalt (daher *ἡ προφητεία τοῦ βιβλίου*) ausmachte. — יִשְׁכְּטוּ רַבִּים וְתִרְבֶּה הַדָּעַת. Diese Worte verstehen viele Ausleger (Hieronym., Grotius, Bertholdt, Gesenius, Dereser, Winer u. a.) von dem bloßen Durchforschen unsrer Weissagung, und שׁוּם ungefähr in dem Sinne wie das neutestamentl. *ἐρευνᾶν* (Joh. 5, 39.). Indessen hat diese Erklärung viel Mattes, und will auch zu dem Folgenden nicht recht passen, nach welchem hier eine bestimmtere Angabe der Art und Weise des Lesens — denn aus dem eifrigen Lesen und daraus, daß es Viele thun, folgt noch immer nicht das reichliche, so zu erlangende Verständniß — erwartet wird; jene

Digitized by Google

spezielle Beziehung muß aber durch das offenbar ganz unbestimmt gehaltene Bild (s. unten) als frembartig und gezwungen erscheinen. Eine entgegenstehende Erklärung ist die zuletzt von J. D. Michaelis vertheidigte: Viele werden zwar irren, aber auch groß wird auf der andern Seite die Erkenntniß seyn. Auch schlägt derselbe Gelehrte vor, das Verbum שׁוּט in der Bedeutung verachten — Viele werden die Weissagung gering schätzen — zu nehmen, nach dem arámäischen Sprachgebrauche. Indeß müssen wir auch dies Verfahren mit Calvin nimis coactum nennen; denn so wenig auch an dem hiedurch gewonnenen Sinne auszusetzen ist, so große Bedenklichkeiten erheben sich doch dagegen, wenn man die ungemeine Breviloquenz dieser Sentenz vergleicht, die bei der sonst so klaren, ja weitschweifigen Ausdrucksweise des Propheten viel Befremdendes an sich trägt. Auch kann שׁוּט nicht in der Bedeutung irren (denn die des Verachtens ist offenbar noch viel weiter hergeholt) vor, wie diese denn überhaupt der Grundbedeutung peragrare, discurrere, nicht aberrare fern liegt. Noch andere, C. B. Michaelis, Dathe, verstehen die Worte von dem leichten Verständniß der Weissagung zur Zeit ihrer Erfüllung, mit Berufung auf Habak. 2, 2. Allein hier dürfte ein Zusatz, der das Lesen der Weissagung ausdrückte — in der St. des Hab. heißt es: יָרוּץ קֹרֵא בוֹ — kaum fehlen. Man muß überhaupt aber hier festhalten, daß an der Erwähnung der Dunkelheit der Weissagung, welche für den Propheten insonders, dessen heißes Verlangen jetzt doch nicht ganz gestillt war und werden konnte, so viel betrübendes hatte, jetzt sich eine frohe, Trost gewährende Verheißung anschließt, so daß der Uebergang der ist: wenn auch du, Daniel, die ersehnte Einsicht in die Zukunft nicht auf eine so klare und vollständige Weise, wie du wohl wünschest, erlangen kannst, so tröste dich doch mit dem frohen Gedanken an die Menge derer, welche in der Noth und Angst ihres Herzens einst umher getrieben werden, und dann in den dir ertheilten Offenbarungen Einsicht und Trost finden. Denn „diese Worte sind treu und wahrhaftig, denn der Herr, der Gott des Geistes der Propheten, hat seinen Engel gesandt, seinen Knechten zu zeigen, was bald geschehen wird — selig ist, wer da bewahret die Worte der Weissagung dieses Buches!" (Apok. 22, 6 — 9.) — Diese Worte, welche bei dem

Digitized by Google

cher Gelegenheit dem Johannes der Engel zurief, können auch genau auf unser Buch angewandt werden. Wir fassen daher hier das Verbum שׁוּט, welches eigentlich die angestrengteste Bewegung des Laufens, Jagens bezeichnet (gleich dem arab. شاط — s. die Stellen des Kamus bei Schultens, z. Hiob 1, 7., und dem chald. und rabbin. שׁוּט, vagari, deambulare, natare, Buxtorf, lex., p. 2346.), in einem ganz allgemeinen Sinne, als ein schönes Bild für den im Bewußtseyn seines Elendes, seiner Hülfslosigkeit umherirrenden, nach dem Heile, der Erkenntniß Gottes ringenden Menschen, wie der Syrer richtig, wenn gleich etwas matt übersetzt: ܢܬܒܥܘ ܣܓܝܐ, „es werden viele suchen," nämlich das, was in dem Folgenden als das Erlangte genannt wird, הַדַּעַת, die Erkenntniß des Heilsplanes Gottes. Ganz ähnlich ist Amos 8, 12.: יְשׁוֹטְטוּ לְבַקֵּשׁ אֶת־דְּבַר־יְהוָה, „sie irren umher, des Herrn Wort zu suchen," vgl. Jer. 5, 1.; auch רוּץ steht so absolut, wie in unsrer Stelle, als Bild eines eifrigen Treibens, Strebens nach etwas, Jerem. 23, 21.: „ich habe nicht die (falschen) Propheten gesandt, וְהֵם רָצוּ, und dennoch laufen sie umher (um ihre Lügen zu verbreiten)." Jetzt ist der Gedanke unsers Verses ein wahrhaft tiefer; durch das Mittelglied: Viele werden umherirren, wird der anscheinende Widerspruch, worin die Dunkelheit der Weissagung auf der einen Seite, und die Menge der daraus zu schöpfenden Erkenntniß auf der andern stehen, gehoben; denn nur dem, der die Wahrheit sucht, der seiner Seele Seligkeit mit Ernst nachtrachtet, ist es vergönnt, zu blicken in die Geheimnisse des Reiches Gottes, die dem ἄνθρωπος ψυχικός beständig ein Buch mit sieben Siegeln bleiben; vgl. Calvin z. d. St. — Schon die LXX. bezogen den Vers wahrscheinlich auf die makkabäische Zeit; wenigstens scheint die Uebersetzung der zweiten Hälfte: ἕως ἂν ἀπομανῶσιν οἱ πολλοί, καὶ πλησθῇ ἡ γῆ τῆς ἀδικίας diesen Sinn zu enthalten; unter den Neuern, die dieselbe Erklärung, deren Unzulässigkeit wir nicht mehr nachzuweisen brauchen, geben, vgl. besonders Harenberg (II, S. 628.) und Bertholdt, von denen ersterer die Stellen 2 Makk. 8, 23. 15, 9. 1 Makk. 2, 60. hieher zieht; vgl. auch Hengstenb., Beitrr., S. 232.

V. 5. Gabriels Rede war zu Ende, und der Prophet läßt uns aufs neue einen Blick theils in die äußere Beschaffen-

Digitized by Google

heit des „großen Gesichtes," theils in die subjectiv bei ihm dadurch hervorgebrachte Wirkung thun. Noch einmal schauet Daniel, und siehe! es ist noch die himmlische Gestalt, welche ihm früher erschien auf den Fluthen des Tigris (חדקל = יאר, 10, 4.); zwei andere Engel (s. Hengstenb., Beitrr., S. 167.) stehen zu beiden Seiten des Stromes. Die Worte scheinen beim ersten Anblick den Gabriel als gegenwärtig auszuschließen; allein man hat sich die etwas schwierige Verbindung des Ganzen wahrscheinlich so zu denken. Nach Vollendung der langen Weissagung will der Prophet seiner genau beschreibenden Weise gemäß den Leser wieder in den rechten Prospect seiner Anschauung versetzen; er recapitulirt daher das Vorhergehende, und versetzt sich dabei ganz in das dort Erzählte hinein, indem er zeigen will, die Erscheinung der drei Personen sey noch so gewesen, wie im Anfange des Gesichtes. Nun ist ihm aber die zuerst genannte himmlische, majestätische Erscheinung offenbar die wichtigste; diese hat er beständig vor Augen, sie macht vermöge ihres ganzen göttlichen Gepräges am meisten Eindruck auf ihn. Getreu der Anschauung, wie sie sich ihm darbietet, fährt er also fort: „siehe! die beiden anderen standen noch an beiden Seiten des Flusses;" weil er aber nur den, der sich diesseits des Tigris befand, den Gabriel, vorher genannt hatte, den andern Engel aber nicht, so mußte er sich unbestimmter ausdrücken: zwei andere. Er setzt nicht einmal die nähere Bestimmung derselben hinzu; denn in seiner Bestürzung kann er nicht Namen finden für das, was nur die tiefste Erschütterung auf ihn ausübt. So gewinnt das Ganze an lebendiger Darstellung des Vorganges, der uns malerisch vor Augen geführt wird, und eben dadurch an Schönheit, so daß wir uns mit dem Propheten lebhaft in seine Anschauung hineingerissen sehen. Auch ist so Alles im Ausdrucke hinlänglich erklärt, und man braucht namentlich nicht mit Dr. Hengstenb. (S. 169.) anzunehmen, daß das אחרים hier in Bezug auf V. 6. stehe; denn es ist unnatürlich, dies Wort geradezu auf etwas folgendes, was noch dazu in keiner engen Verbindung mit dem Vorhergehenden steht (s. z. V. 6.), zu beziehen, da es ja seiner Natur nach nur auf etwas Vorhergehendes gehen kann, welches freilich aber auch ausgelassen und ergänzt werden darf. Uebrigens hat die Verkennung des richtigen Sinnes, und beson-

Digitized by Google

ders der Irrthum, hier beginne nun, wie Grotius sagt, ein novum visum, sehr verschiedenartige, zum Theil die abentheuerlichsten Meinungen hervorgerufen. Stäudlin (N. B., S. 300.) nimmt an, daß Gabriel sich plötzlich hinwegbegeben — man sieht nicht warum? — weil nachher nicht mehr von ihm die Rede sey (?). Andere halfen sich mit einer mystisch-allegorischen Auslegung, wie schon eine Glosse am Rande des cod. Chis. die beiden Engel als das Gesetz und die Propheten deutet; ferner Joseph Jachiad., der jene für die Intelligenz (שׂכל) und die Phantasie (דמיון) nimmt, welchen beiden beim Daniel eine höhere Erleuchtung zu Theil wurde, und Coccejus, welcher sagt: nos sine temeritate intelligere possumus omnes, quotquot succedentibus temporibus futuri erant exspectantes regnum Dei et inquirentes, in quod et quale tempus Deus illum splendorem ecclesiae contulisset. Hieronymus, Grotius, Sanctius hielten die Engel für die C. 10, 20. genannten Schutzengel Persiens und Griechenlands, wobei besonders von den letzteren die abgeschmacktesten Ursachen ihrer Anwesenheit vorgebracht werden, so daß Geier mit Recht sagt: haec figmenta sunt hominum, textus auctoritate destituta. Alle übertrifft indessen an Verkehrtheit die Erklärung von J. D. Michaelis, der hier den Judas und Simon Makkabäus (sic!) finden will: da nur solche in der Geschichte des Endes der Trübsal unter den Juden etwas bedeutende Männer hier mit Schicklichkeit auftreten könnten! —

V. 6. Nunmehr wird die in Leinewand gekleidete Gestalt, kurzweg so genannt von dem sie am meisten charakterisirenden und auszeichnenden Gewande (s. z. 10, 5.), um nähern Aufschluß befragt, und zwar von einem Engel, nicht von Daniel; denn dieser stand stumm und schüchtern daneben, und wagt es nicht zu der oberhalb der Fluthen des Tigris sich befindenden Erscheinung zu reden. Dieser letzte Umstand ist sehr trefflich bemerklich gemacht, er war mit Ursache des Schweigens von Seiten des Propheten, der auch nachher nur den Engel befragt; die Erscheinung selbst charakterisirt sich aber dadurch als eine höchst majestätische, erhaben über das, was doch durch ihr Wirken, auf ihr Geheiß auf Erden vorgeht, wiewohl man nicht mit ältern Interpp. anzunehmen hat, daß durch das Wasser hier die

Digitized by Google

Völker, deren Herr der in Leinwand Gekleidete sey, bezeichnet würden; ähnlich sieht Johannes (Apok. 10, 2. 5. 8.) einen Engel, der mit dem linken Fuß auf der Erde, mit dem rechten auf dem Meere steht. — Die Darstellung selbst stehet nicht in genauer Verbindung mit dem zunächst vorhergehenden Verse; dieser nämlich enthielt nur eine Nebenbemerkung des Schriftstellers und ist daher parenthetisch aufzufassen; das ויאמר knüpft somit natürlich die Rede dessen an, der zuletzt gesprochen hat, des Gabriel: dieser setzte zu seiner Rede folgendes hinzu. Auf diese leichte Weise sind wir der hier die Ausleger sehr beschäftigenden Fragen, wer das fragende Subjekt sey, überhoben. Schon die alten Ueberss. änderten in dem anstößigen ויאמר die Lesart. LXX.: καὶ εἶπα, Theodot.: καὶ εἶπον, Vulg.: et dixi. Der Syrer setzt den Plural: ܐܡܪܝܢ, sie sprachen (von beiden Engeln) und J. D. Michaelis folgt diesem Beispiele. Andere, wie Junius, Geier, meinten, der Singularis stehe für den Pluralis, welches hier eben so unnatürlich und hart ist, als wenn man mit Mehreren, wie Ch. B. Michaelis, aus dem Vorhergehenden: der eine Engel sprach, ergänzt. — Die Frage selbst scheint etwas unbestimmtes zu haben, doch fällt dieses hinweg, so bald man den Zusammenhang überblickt. Es steht nämlich der Ausdruck קץ הפלאות in bestimmter Beziehung auf die Stellen in C. 11. von einem Ende, einer bestimmten Zeit, die den Drangsalen des Volkes und besonders ihrem Urheber von dem Herrn zugemessen sey (11, 27. 29. 35. 36. 45.), und in treffender Uebereinstimmung damit begreift also das הפלאות (mirabilia, nicht miracula) die sämmtlichen bestimmten, wunderbaren Ereignisse, welche Gott über Israel verhängt, und jetzt dem Daniel kund gethan hatte. Ganz ähnlich ist der Gebrauch des letzten Ausdruckes Jes. 29, 14.: הִנֵּה יוֹסִף לְהַפְלִיא אֶת־הָעָם הַזֶּה הַפְלֵא וָפֶלֶא, wo Gesenius treffend bemerkt: „im üblen Sinne für: ich übe wunderbare, d. i. sehr große Strafgerichte.“ Der Syrer läßt es ganz weg: ܕܐ ܕܐ ܘܐ ܕܐ, während die LXX. und Theodot. durch einen Zusatz auch die Beziehung auf C. 12, 1—5. hinein zu bringen suchen: ἕως πότε τὸ πέρας, ὧν εἴρηκας τῶν θαυμασίων, καὶ ὁ καθαρισμὸς τούτων.

V. 7. Mit einem feierlichen Schwur leitet der Engel des Herrn

Digitized by Google

Herrn die zu ertheilende Antwort ein — zur Bekräftigung ihrer Wahrheit und Abwendung aller Zweifel, wie denn so oft die Versicherung der Wahrhaftigkeit in den prophetischen Schriften, als Schutzwehr gegen den Ungläubigen, gegeben wird (s. z. B. 10, 1.). So wie hier, bekräftigt es der Engel Apok. 10, 5. 6. mit einem Schwure, daß die Zeit der letzten Rache nahe bevorstehe; vgl. 5 Mos. 32, 40. Ezech. 20, 5. 6. Darin aber, daß hier beide Hände zum Schwure erhoben werden, während sonst nur die Rechte allein dazu angewandt wird, liegt nichts als eine Bezeichnung der größeren Feierlichkeit, die dadurch dem Schwure gegeben werden sollte; abgeschmackt sind daher die in unnütze Grübeleien ausartenden Erklärungsversuche älterer Theologen, wie des Polanus und Junius, die dies aus Rücksicht auf die beiden Engel geschehen seyn lassen, u. a. Richtig Grotius: jurantium mos erat, manum ad coelum attollere; hic vero utramque attollit, quo certior dictis sit fides. Das חי עולם kann als Adjectivum: vivens in aeternum (eigentlich: vivus seculi), oder Substantivum: vita aeterna, aufgefaßt werden; welches beides, da Gott sowohl als Abstractum wie als Concretum gedacht wird, für den Sinn keinen Eintrag thut. — Der bestimmten Frage des Engels nach dem Ende der Strafgerichte wird eine Antwort ertheilt, die sich auf den Umfang der ganzen Weissagung bezieht: alles dies (כל־אלה, nachdrücklich: sämmtliche Weissagungen, die ich dir ertheilt habe) soll erfüllt werden (פלה, vom Erfüllen einer Weissagung, wie Esra 1, 1. und das griech. τελεῖν). Diese genauere Angabe war um so zweckmäßiger, weil bei den beiden Theilen der Weissagung, deren letzter das messianische Reich, und zwar besonders seinem Endziele, dem äußersten Punkte seiner Entwickelung nach, darstellt, die Zeiträume so fern von einander lagen, während nur eine innere Aehnlichkeit zwischen beiden Perioden statt fand, dem Wirken des Antiochus und des Antichrists, deren beiderseitigen Strafgerichten Christi Reich ein Ziel — nur das letzte Mal auf eine vollkommen durchgreifende Weise — setzte und setzen wird. So ergiebt sich denn wie von selbst eine doppelte Zeitbestimmung, die auch die Antwort in unserm Verse enthält: die eine, eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit, bezieht sich auf den Antiochus Epiphanes und dessen Wirken in Judäa; die andere

Digitized by Google

ist enthalten in den Worten בכלות u. s. w. Was nun den ersteren Punkt betrifft, so vgl. man über den Ausdruck der Zahl die Anmk. z. C. 7.; hier stimmen übrigens alle neueren Ausleger — denn von den älteren kann hier wenig die Rede seyn, da sie aus Mißverstand des elften Cap. auch diese Zahl auf die Zukunft beziehen — darin überein, daß diese etwas unbestimmte Angabe von 3½ Jahren den Gipfelpunkt der Leiden des jüdischen Volkes vor Christo umfasse, wozu vornehmlich die Inhibirung des jüdischen Cultus und das Dominiren der heidnischen Greuel im Tempel zu Jerusalem gehörte. Josephus giebt, und zwar, wie es scheint, völlig unabhängig von unserm Buche, eine gleiche Zeitangabe wie die unsrige, de bello Jud., I, 1, 1.: *Αὐτὸς* (Antiochus) *καὶ τὸν ναὸν ἐσύλησε, καὶ τὸν ἐνδελεχισμὸν τῶν καθ' ἡμέραν ἐναγιασμῶν ἔπαυσεν ἐπ' ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ*, und daß diese Angabe eine etwas ungenaue, wenn auch im Allgemeinen vollkommen richtige sey, erhellt aus einer andern Stelle desselben Schriftstellers, Antiqq. XII, 7, 5.: *τὸν ναὸν ἐρημωθέντα ὑπ' Ἀντιόχου διαμεῖναι τοιοῦτον ἔτεσι συνέβη τρισίν*, und es scheint uns daher unpassend, wenn Bertholdt (S. 444. Anmk.) die beiden Stellen so zu vereinigen sucht, daß er behauptet, an der letzteren sey nur davon die Rede, wie lange der Tempel durch heidnische Opfer profanirt wurde, wogegen die Worte: *τὸν ναὸν ἐρημωθέντα*, welche in einer bestimmten Beziehung auf die 1 Makk. 1, 39.: *τὸ ἁγίασμα ἠρημώθη ὡς ἔρημος* stehen, und sich daher auf die Aufhebung des Cultus überhaupt beziehen, deutlich sprechen. Josephus will an dieser Stelle nichts anderes ausdrücken, als daß jene Entheiligung des Tempels volle drei Jahre gedauert, oder (was nicht sehr davon verschieden ist) ungefähr auf drei Jahre und sechs Monate (*ἐπ' ἔτη*) sich belaufen habe [1]). — Etwas schwieriger ist die zweite Zeitbestimmung wegen der Worte selbst anzugeben, da diese auf mehrfache Weise sich auslegen lassen. Ganz unzulässig sind hier die Erklärungen

1) Nur die letztere Stelle des Josephus kennend, und sie mißverstehend, bauete Hieronymus darauf ein Gegenargument wider den Porphyrius, der ebenfalls nur von drei Jahren der Tyrannei des Antiochus gegen die Juden geredet hatte, um die Dauer des Reiches des Antichrists in unsrer Stelle zu begründen.

Digitized by Google

von Grotius und einigen andern: quum maxime extra urbes et vicos per agros sparsi erunt pii Judaei, v. 1 Macc. 2, 29. 2 Macc. 8, 1., wie schon der Syrer übersetzt: صحي حصلا ضبه بلاصبي ابيا بحلا, so wie die von Alb. Schultens (origg. L. H., tom. I, p. 96.) gegebene, der die Redensart נגע יד mit der arab. نغض اليد, rumpere societatem, amicitiam vergleicht, und es auf den Abfall der Juden von den Römern bezieht. Eine neuere, besonders von Bertholdt, Desseler, Gesenius u. a. gebilligte Auffassung ist die: wenn die Zerstreuung eines Theiles des heiligen Volkes (der in der διασπορά lebte) ein Ende haben wird; — wogegen neuerlich Dr. Hengstenberg wieder die von den meisten älteren Erklärern vertheidigte Auslegung: wenn das Zerbrechen der Hand (der Kraft) des heiligen Volkes ein Ende haben wird, in Schutz genommen, und es dann ganz allgemein auf die Bedrückungen und das Elend der Juden bezogen hat, vgl. 5 Mos. 32, 16. Indessen erheben sich gegen diese letztere Annahme mehrfache Schwierigkeiten; denn erstens wird dabei das Verbum נגע nicht in der ihm sonst durchgängig eigenthümlichen Bedeutung: gewaltsam zerstreuen, auseinander sprengen, festgehalten (richtig schon Kimchi: sensum fractionis, sed cum dispersione habet), wornach es besonders gern von der Zerstreuung eines Volkes (s. Jerem. 51, 20 ff.) steht, daher sämmtliche zerstreuete Israeliten (Männer und Weiber) נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל und נְפֻצוֹת יְהוּדָה heißen, Jes. 11, 12. Zweitens ist nach dieser Erklärung der Sinn zu allgemein, zu wenig einen charakteristischen Zug hervorhebend, um den es dem Daniel, wenn wir auf seine ganze Lage und Gemüthsverfassung sehen, besonders zu thun seyn mußte. Beide Fehler vermeidet die erstgenannte Auslegung glücklich, wenn wir gleich auch von ihr, rücksichtlich der Erklärung des Wortes יָד abweichen, welche höchst matt ist, und daher mit Winer (lex., p. 398.) übersetzen: wenn die Zerstreuung der Macht des heiligen Volkes ihr Ende erreicht hat (Theodot.: ἐν τῷ συντελεσθῆναι διασκορπισμὸν χειρὸς λαοῦ ἡγιασμένου). Dieser Zug darf nicht, nach einer von Kirmß, S. 42., aufgestellten, aber auch selbst nicht gebilligten Annahme auf die entflohenen und nach dem Tode des Antiochus wieder zu dem Ihrigen zurückkehrenden Juden der makkabäischen Zeit bezogen werden; sondern

Digitized by Google

muß der gesammten Analogie der Propheten gemäß, von den ältesten Hosea (s. 3, 5.) an, bis auf den jüngsten herab, zufolge, als ein Hauptbestandtheil der messianischen Weissagungen angesehen werden (vergl. Gesen., z. Jes., I, S. 432. II, S. 5 ff.). Nur eines Fingerzeiges bedurfte es hier für den Propheten, um die so oft, so stark ausgesprochene Verheißung von dem Sammeln der zerstreueten Schaafe zu Einer großen Heerde unter Einem Hirten auch hier wieder zu erkennen, und zu wissen, von welcher Zeit der Engel geredet habe. War doch das Festhalten dieses Glaubens unter den Juden so groß, daß er selbst in der die messianische Idee sonst fast ganz aufgebenden spätern unglücklichen griechischen und römischen Periode nicht zurückgedrängt werden konnte, wie die Stellen 2 Makk. 2, 18. Tob. 13, 10 ff. Baruch 4, 37. u. a. beweisen! — Vor den Schlußworten: תכלינה u. s. w. schiebt Theodot. die Worte *γνώσονται τὸν ἅγιον* ein, welches bei ihm nichts weiter heißen sollte, als: man wird zur rechten Gotteserkenntniß gelangen, dem Theodoret aber zu der wunderlichen Deutung Anlaß gab: *τὸν μέγαν Ἠλίαν ἐνταῦθα αἰνίττεται, περὶ γὰρ τὰ τέλη τῆς ἐκείνου δυναστείας ἀναφανεὶς ὁ μέγας Ἠλίας τὴν δευτέραν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνειαν προκηρύξει.*

V. 8. ואני שמעתי ולא אבין. Die LXX. dem Sinne nach richtig: *καὶ ἐγὼ ἤκουσα, καὶ οὐ διενοήθην παρ' αὐτὸν τὸν καιρόν.* Die angegebene, in prophetischer Form eingekleidete, und somit in Dunkel verhüllte Zahl (eine Zeit, zwei Zeiten u.) war hier gewiß das dem Daniel besonders unverständliche Element, worauf besonders die späteren jene genauer bestimmenden Zahlangaben hinführen; Theodoret: *μὴ συνεὶς, φησὶ, τὸ εἰρημένον περὶ τοῦ χρόνου ἠναγκάσθην ἔρεσθαι, σαφέστερον μαθεῖν ἐφιέμενος· ἐπόθουν δὲ καὶ τὰ μετὰ ταῦτα ἐσόμενα.* Trefflich auch l'Empereur: Licet Daniel ex antecedentibus certo tempus finiendarum gravissimarum calamitatum cognoverit, tamen illum latuit, quo temporis articulo calamitas inceptura esset: quod ignorantiam quandam in tota prophetia peperit, cum a priori termino posterioris exacta scientia dependeret. Initium quidem variis circumstantiis definitum fuerat; sed quando circumstantiae futurae essent, antequam evenirent, ignorabatur. Um die Stelle ja nichts der prophe-

Digitized by Google

schen Würde (scheinbar) zu nahe tretendes enthalten zu lassen, änderte schon Theodot. den Text: καὶ συνῆκα, wiewohl ihm viele ältere Ausleger der Sache nach beistimmen, indem sie nach den Worten: ich verstand es nicht mit Grotius ergänzen: quid futurum esset post illud triennii et temporis circiter semestris spatium — eine Erklärung, die auf falscher Auffassung des folgenden מה אחרית אלה beruht, welches man für: was wird nach den gegebenen Ereignissen sich ereignen, nahm. Allein von sprachlichen Rücksichten abgesehen, bemerkt schon Geier richtig hiegegen: id minus quadrat ad ipsius (Danielis) ignorantiam, quam modo fuit professus. Qui enim ad alia plura progrederetur, qui nondum capere potuit antecedentia? Das אחרית ist nur ein andrer Ausdruck für קץ, wie C. 8, 19. 23. בְּאַחֲרִית הַזַּעַם, am Ende des Strafgerichtes, 5 Mos. 11, 12. אַחֲרִית הַשָּׁנָה, das Ende des Jahres; so auch das syr. ܒܣܘܦܐ. Auch könnte man geneigt seyn, אחרית in einem spezielleren Sinne von der Erfüllung, dem Eintreffen der Weissagung, wie das Wort, besonders im Gegensatze zu ראשנות, die Weissagung selbst, vorkommt, Jes. 41, 22. 42, 9. 48, 3 ff. Der größte Nachdruck liegt immer auf dem Fragpronomen מה: von welcher Beschaffenheit, welchergestalt, — denn eben darauf kam es dem Daniel an, durch genauere Beschreibung und Angabe des verkündigten Ausganges der Dinge tiefere Einsicht in dieselben selbst zu erlangen. Frei übersetzen die LXX.: τίς ἡ λύσις τοῦ λόγου τούτου, καὶ τίνος αἱ παραβολαὶ αὗται;

V. 9. Das Anfangswort לֵךְ ist verschiedenartig aufgefaßt worden, besonders von den ältern Auslegern, deren Ansichten sich hauptsächlich in zwei unterscheiden lassen, so fern es Einige (Geier, Coccejus, C. B. Michaelis, Harenberg u. a.) in dem Sinne unsers gieb dich zufrieden (formula demittentis et excitantis ad animi tranquillitatem. Mich.) nehmen, Andere dabei etwas ergänzen, wie Grotius: abi, adscribas libro tuo, quae jam dicam. LXX.: ἀπότρεχε Δανιήλ (wahrscheinlich in dem Sinne: kehre zu deinen früheren anderweitigen Geschäften zurück, vgl. 8, 27.). Besser nimmt man mit Berth. u. a. hier wegen V. 13.: לֵךְ־וְתָמִיתָ die Bedeutung des הלך für dahingehen, d. i. abscheiden, sterben an, die sich eben so, wie in den abendländischen Sprachen (abire, decedere, βαίνειν,

Digitized by Google

binationen zu einem hohen Grade von Gewißheit wenigstens gelangen, und wir versuchen demgemäß zuvörderst ein Resultat über die 1290 Tage festzustellen, wobei wir einen doppelten Weg, der uns zu demselben Ziele führen wird, einschlagen.

Nach 1 Makk. 1, 54. wurden am 25sten Kislev (einem Theil unsers December und Januar) des 145sten Jahres (aer. Sel.) die heidnischen Gräuel im Tempel zu Jerusalem aufgestellt, und der heidnische Cultus hier vollständig eingerichtet. Diesem Akte gieng nun aber ein anderer, die Einstellung des jüdischen Opferdienstes, welche Apollonius, der Statthalter des Antiochus Epiphanes, bewirkte, voran. Dieser nämlich, sobald er sich Jerusalems mit List bemächtigt hatte, verhängte eine so furchtbare Strafe über alle Einwohner, daß die Stadt beinahe einem völlig verwüsteten Orte glich, und entweihete selbst das Heiligthum durch eine Menge Mordthaten, so daß es verödet, wie eine Wüste, da stand, und der Opferdienst eine vollständige Unterbrechung erlitt [1]). In diesen Zeitpunkt fallen bis zum 25sten Kislev folgende für die Juden besonders wichtige Ereignisse dem ersten B. der Makkab. zufolge — denn das zweite, durch welches jene Fakta allerdings sehr vermehrt werden könnten, übergehen wir hier als zu wenig verbürgt und den Charakter durchgängiger Glaubwürdigkeit an sich tragend —: 1) der König erläßt ein Ausschreiben an sein ganzes Reich, des Inhaltes: *πάντας εἶναι λαὸν ἕνα, καὶ ἐγκαταλιπεῖν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ.* Viele Israeliten ließen sich hiedurch bewegen, ihrem Gott zu entsagen und dem Gebote des Königs Folge zu leisten. 2) Da indeß noch bedeutender Widerstand von Seiten der Juden gegen das königliche Mandat statt fand, so sah sich Antiochus veranlaßt, ein zweites an Jerusalem und alle Städte Judäas besonders noch gerichtetes Ausschreiben ergehen zu las-

1) Dies drückt das erste B. d. Makkab. (1, 39.) in einer fast poetischen Form so aus: *αἱ ἑορταὶ αὐτῆς (Ἱερουσαλὴμ) ἐτράφησαν εἰς πένθος, τὰ σάββατα αὐτῆς εἰς ὀνειδισμόν, ἡ τιμὴ αὐτῆς εἰς ἐξουδένωσιν.* Der Sinn kann aber kein anderer als der angegebene seyn, zumal da die dem Gesetze treuen Juden, wie es V. 38. ausdrücklich hieß, die Stadt verließen, worunter gewiß auch die am meisten der Gefahr ausgesetzten Priester sich befanden — Umstände, die eine Einstellung des Cultus schon von selbst bedingten.

Digitized by Google

sen, worin er bei Todesstrafe die förmliche Abschaffung des mosaischen Gottesdienstes und aller dazu gehörigen Gebräuche nebst der Einführung des syrisch-griechischen Cultus gebot, welches Edikt begleitet war von einem anderen an alle königliche Beamten des ganzen Reiches, denen er auftrug, die Juden aller Orten zur Befolgung seines Willens mit der größten Strenge anzuhalten. Erst diesem geschärften Befehle folgte nun die erwähnte Entweihung des Tempels nach. Nehmen wir zu jenen Factis nun noch die Vorbereitungsanstalten selbst, die zur Einrichtung des neuen Cultus getroffen werden mußten, so wird sich das Resultat ergeben, daß zwischen den beiden angegebenen Zeitmomenten eine sehr beträchtliche Zeit verstrich. — Nun beträgt die Zahl der 1290 nach jüdischer Zeitrechnung [1]) eine Zeit von 3 Jahren, 6 Monaten und einigen Tagen, indem das Jahr zu 354 Tagen (als ein Mondjahr) gerechnet wird [2]). Die drei Jahre dieser Angabe sind sehr leicht anzubringen, da von der Einführung des heidnischen Cultus bis zur Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus, welche am 25sten Kislev d. J. 148 (aer. Sel.) geschah, gerade 3 Jahre verstrichen. Kaum dürfen wir aber noch anstehen, wenn wir die zur Vollendung der obigen Facta erforderliche Zeit in Anschlag bringen, die übrigen 6 Monate für jene Zeit zu halten, so daß also die 1290 Tage genau die alsbald nach der Einnahme der Stadt durch Apollonius erfolgende Aufhebung des jüdischen Cultus, und die Einweihung des Tempels zum Dienste Jehovas begreifen. — Nun können wir auch von einer andern Seite her diesen Gegenstand auf dieselbe Art erweisen. Nach einer alten römischen Inschrift (b. Pighius, annales u. Rom. ad ann. u. 585.; vgl. auch Usher, ann. V. T., p. 321.) fand die Abreise der römischen Gesandten gegen den Ant. Epiphanes (s. d. Anmk. z. 11, 30.) am Anfange des Februar statt; sie reiseten aber nach einem lan-

1) S. darüber Idelers Handb. der Chronol., Th. I, S. 509 ff. und Bertholdt, S. 691.

2) So ergiebt sich nämlich folgende Berechnung:

1 Mondjahr = 354 Tage

3½ J. =	1240 T.	
1 Schaltmonat =	29 oder	30 T.
Summa	1269 oder	1270 T.

Digitized by Google

aber offenbar einen viel umfassenderen Sinn hat, als den ihr von Kirmß beigelegten; theils der in V. 11. selbst enthaltene terminus a quo, die Aufhebung des jüdischen Cultus offenbar einen terminus ad quem verlangt, der dem erstern adäquat ist, welcher also immer kein anderer, als die Einsetzung, die Restauration des Aufgehobenen seyn kann. — Noch viel abgeschmackter ist aber die zweite angebliche Zeitbestimmung, welche schon hinreichend zur Erweisung der Unrichtigkeit der ersten dient, — eine Zeit, wegen deren Erlebung der Prophet ein Heil ihm! ausruft, soll eine so unbedeutende, nichts sagende Epoche seyn, daß die doch gerade hier eben nicht so sparsam fließenden Quellen ein völliges Stillschweigen darüber beobachten. Seltsamer ist freilich noch das Auskunftsmittel, dessen sich Bleek in diesem Falle bedient hat, eine Conjektur, wozu nur Vorurtheil führen konnte, es sey hier der Tag gemeint, an welchem der Vf. diese Worte schrieb, so daß der Sinn sey: „glückselig, wer diesen Tag erlebt, wo sich uns die fröhlichsten Aussichten in die Zukunft eröffnet haben" (!!). Hier also wäre ein deutlicher Fingerzeig für den verkappten Daniel, der freilich nur so plump und unbeholfen herauskommt, daß man sich aufs neue nicht genug wundern kann über die entsetzliche Beschränktheit des sonst doch aufs äußerste verschmitzten Betrügers! So sehr ernst ist es auch Herrn Bleek mit seiner Hypothese eben nicht; er hat in der Eile gleich einige anderweitige Aushülfen bei der Hand, die er dem, welchem die erste Speise zu unverdaulich seyn sollte, als Arznei anbietet. Er setzt hinzu: vielleicht bezieht es sich noch auf ein anderes uns unbekanntes, für die Juden erfreuliches Ereigniß, vielleicht auf ein wegen des Unterganges zu feierndes (!) Freudenfest, oder dergleichen. Wer dergleichen Conjekturen so aus dem Ermel zu schütteln versteht, und die Flüchtigkeit seiner Arbeit dadurch noch glänzender beurkundet, kann allerdings auf gründliche Widerlegung keinen Anspruch machen, da er selbst ehrwürdige Urkunden mit unverantwortlicher Leichtfertigkeit behandelt.

V. 13. Das Ganze beschließt eine schöne mit der vorangegangenen Weissagung in enger Verbindung stehende Verheißung, die dem Propheten selbst die froheste Aussicht eröffnet in des Herrn Reich, in das auch er hoffte dereinst einzugehen

Digitized by Google

und Theil an demselben zu haben. Noch einmal wiederholt der Engel das: scheide von hinnen, in treffender Beziehung auf den hochbejahrten Daniel — schon Theodoret erklärt: καιρὸς, φησὶν, τοῦ δέξασθαί σε τοῦ βίου τὸ τέλος —, der täglich seinem Ende entgegen sehend hiedurch zugleich die Weisung erhielt, mit dem ihm bisher von Gott Verkündeten zufrieden zu seyn, und sich fest an das trostvolle Wort des Evangeliums zu halten. Den ganzen Gedanken verkehrt Grotius auf das elendeste, indem er die Stelle umschreibt: vade ad negotia tibi injuncta (8, 27.), tranquille vives posthac, immunis ab illis periculis, quae sub Chaldaeis subiisti (!!) et praefecturam, quam nunc habes, retinebis ad plenissimam usque senectutem [1]). Unter den Neuern ist ihm Dathe gefolgt, weil die Erklärung einen sensum rebus et vitae generi Danielis convenientissimum enthalte. Daß sich indeß unser Vers auf die dem Propheten nach insbesondere tröstliche Verheißung seiner Auferstehung, und somit zugleich seinen Antheil an den Segnungen des messianischen Reiches beziehe, haben mehr oder weniger fast sämmtliche jüdische und christliche Ausleger eingesehen. Verschiedenheit waltet nur besonders in der Auffassung der ersten Worte לֵךְ לְקֵץ ob, bei denen die LXX. und Theodot. das הקץ so umschreiben: ἔτι γὰρ εἰσιν ἡμέραι καὶ ὧραι εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας. Eben so der Araber, nur der Syrer wörtlich ⠀ ⠀ ⠀

lichen אחרית הימים, und daher eine Umschreibung der messianischen Zeit, wie er denn auch in der späteren jüdischen Theologie dafür gebraucht zu werden pflegte (s. Hornbeck, adversus Judaeos, p. 174.; vergl. auch Bertholdt, christol. Jud. p. 45 ff., der jedoch denselben zu einseitig nur auf die der messianischen Periode vorangehende Zeit der Drangsale bezieht); hier also entgegenstehend dem Lebensende (קץ gleich dem arabischen اجلة) des einzelnen Menschen (Ps. 39, 5. Jes. 38, 1.). Treffend daher schon Joseph Jachiad.: לך לקץ היין בעולם הזה. Der Sinn: gehe nur getrosten Sinnes deinem Ende entgegen; es ist hier nicht das wahre Ende, der rechte Ausgangspunkt wie der Dinge überhaupt, so auch für dich, welches alles deinen noch harret. Zu viel trägt Dereser in die Worte hinein, wenn er sie umschreibt: deine Tage sollen durch keine Verfolgung mehr getrübt werden, und du kannst dem Ende deines Lebens ohne Kummer entgegen sehen — wodurch zugleich ein matter, geistloser und von dem folgenden gänzlich losgerissener Sinn entsteht.

וְתָנוּחַ וְתַעֲמֹד לְגֹרָלְךָ. LXX.: *ἀναπαύσῃ καὶ ἀναςήσῃ ἐπὶ τὴν δόξαν σου.* Theodot.: *ἀναπαύσῃ καὶ ἀναςήσῃ εἰς τὸν κλῆρόν σου.* Abweichend der Syrer: ܢܝܚ ܘܩܘܡ ܠܙܒܢܟ quiesce et (tum) resurges justo tempore. עמד steht hier, wie aus dem Gegensatze נוח (vergl. Hiob 3, 13. 17. Jes. 57, 2. Kohel. 12, 7. Phil. 1, 23. Apok. 14, 13.) hervorgeht, nach dem spätern bekannten hebräischen Sprachgebrauche für surgere, wie auch das neutestamentl. *ἵςημι* bisweilen für *ἀνίςημι* (AG. 2, 14. 5, 34. 27, 21.), mit dem Nebenbegriffe des Verweilens und Beharrens, so daß der Sinn ist: du wirst einer seligen Zukunft dann fortdauernd genießen. גּוֹרָל, oft tropisch von dem, was durch die göttliche Fügung, namentlich in dem Heilsplane des Herrn, als Zustand dem Menschen zu Theil oder verheißen wird. Hier also das Erbtheil im Himmel, welches bei der und durch die Auferstehung dem Menschen zu Theil wird, das himmlische Jerusalem, im Gegensatz zu dem irdischen durchs Loos unter Israel vertheilten Erbtheil (Richt. 1, 3.), von dem geschrieben steht: *μακάριος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναςάσει* (Apok. 20, 6.)

Digitized by Google

Erster Excurs.

Ueber Elam und Susa.

(Zu Dan. 8, 1 — 3.)

I.

Unter den jenseits des Tigris im Osten von Babylonien bevölkerten Ländern erscheint in der Geschichte mit am frühesten Elam, der Bibel zufolge ein semitischer Stamm, und den Assyrern, dem benachbarten Volke, nahe verwandt [1]). Schon in den ältesten Zeiten werden uns Könige von Elam genannt: Kedorlaomer, der in Verbindung mit Arioch, dem König von Elasar, wahrscheinlich Assyrien [2]), und andern Nachbar-Königen Streifzüge in das westliche Asien unternahm, um aufrührerische Vasallen zur Strafe zu ziehen (1 Mos. 14, 1 ff.). Diesem schon hier sich zeigenden eroberungssüchtigen und kriegerischen Charakter blieb das Volk bis in die späteste Zeit hinein getreu: als Strafdrohung für Israel dient den Propheten Jesaias und Jeremias der Name Elams, und noch Ezechiel sagt von ihnen, daß sie die Länder der Lebendigen mit Schrecken erfüllten. Strabo berichtet von ihren Feldzügen gegen Susiana und

---

1) 1 Mos. 10, 22.: בני שם עילם ואשור.

2) Das Wort scheint uns nicht so schwierig und unauflösbar, als wofür es Viele halten. Für Assyrien spricht ganz besonders 1) die Stellung des Namens zwischen Sinear und Elam, 2) der assyrische Name (Dan. 2, 4.) des Königs, 3) die vorher (10, 22.) sich findende Zusammenstellung von Elam und Assur, 4) der Name selbst (אלאסר, eine verlängerte und erweichtere, also durch Dialekts-Eigenthümlichkeit gebildete Form f. אשור).

Digitized by Google

Babylon (l. XI. p. 524. ed. Casaub.), und Nearchus (b. Strab. a. a. O.) erzählt, es habe in diesen Gegenden vier vom Raube lebende Völker (λῃστρικὰ ἔθνη) gegeben, die Marder, Uxier, Kossäer und Elymäer, welche von den besiegten Königen, unter welche selbst die von Persien gehörten, Tribut erhoben hätten; auch Polybius (V, 44. p. 542. Cas.) bezeichnet sie als γένη βαρβάρων, διατρεῖν δοκοῦντα πρὸς τὰς πολεμικὰς χρείας. Das Volk scheint ursprünglich mit zu jenen Bewohnern der Gebirge, von denen der Norden und Osten des Landes begränzt wird, gehört zu haben, ist erst spät, nach dem Verluste ihrer Selbstständigkeit, dem wilden, unstäten Gebirgs- und Kriegsleben mehr entsagend, in die der Küste näher liegenden und durch die Bewässerung mehrerer bedeutender Flüsse äußerst fruchtbaren Gegenden sich herabzogen und einer ruhigeren Lebensweise sich ergaben. Aus jenem unstäten Treiben der Elymäer in ihrer früheren Zeit, bei welchem die festen Wohnsitze des Volks keineswegs gehörig fixirt waren, ist es auch zu erklären, warum die alten Schriftsteller in der Angabe dieser schwankend sich ausdrücken, wie Polybius (a. a. O.) sie nebst den Kadusiern, Ariarakern und Matianern in den Norden von Medien hin versetzt, oder wenn Ptolemäus in Medien selber wohnen läßt. Nach Strabo (XVI. p. 745.) zerfiel das Land in mehrere Provinzen, von denen er als die bedeutenderen Massabatica, Gabiana und Corbiana, als die minder großen (δυναστεῖαι μικραί) Sagapana und Silacena erwähnt.

Es entsteht nun die Frage, warum zuerst die Elymäer ihre unabhängige Existenz verloren, und mächtigeren Reichen einverleibt wurden? Den ersten Umsturz dieses Staates bewirkten die Assyrer, denen das nahe liegende fruchtbare Land als ergiebige Provinz erscheinen mußte, in der glänzenden Periode ihrer Eroberungen unter Pul bis auf Sanherib. Jesaias weissagt die Invasion des Sanherib in Israel, und nennt hier unter den Hülfstruppen der Assyrer die Elamiter (22, 6.); unter den Völkern, in welche schon Israeliten als Exulanten abgeführt waren von assyrischen Königen, nennt derselbe Prophet auch Elam (11, 11.). Vielleicht verbindet auch Ezechiel aus diesem Grunde den Untergang Assurs mit dem seines mächtigen Bundesgenossen Elam (32, 22—24.). Daß auch Esarhaddon König von Elam war, erhellt aus Esra 4, 9., wo unter den von Osnappar nach Samarien geschickten Kolonisten auch die Elamiter aufgeführt sind. — Nur in einem scheinbaren Widerspruche hiegegen scheint die Stelle Jes. 21, 2., in welcher Elam und Medien als künftige Bezwinger Babylons geweissagt werden: „ziehe herauf, Elam, belagere, Medien! allen Seufzern setze ich ein Ziel.“ Man

auf

Digitized by Google

muß nämlich wohl beachten, daß diese beiden Staaten nicht etwa als mächtige, unabhängige Staaten vorausgesetzt, sondern als zu dieser Macht erst in Zukunft gelangend gedacht werden, daß sie daher beide sehr wohl dem assyrischen Reiche, wie es von den Medern ja ausdrücklich gesagt wird 2 Könn. 18, 11., einverleibt seyn konnten, sich aber durch Treulosigkeit und Abfall gegen dasselbe empörten, und als solche geweissagt werden, wie es der Erfolg bestätigte. Auf diesen Umstand weisen die vorhergehenden Worte: „der Räuber raubte (eigentlich: handelt treulos, betrügt) und der Verwüster verwüstet" offenbar hin, und mit Recht konnte der Prophet seine Weissagung um so mehr „ein schweres Gesicht" (חזות קשה) nennen. Denn dies bildete eben das merkwürdige, Staunen und Schrecken erregende in dem Orakel, daß die Staaten, welche am meisten die Macht des assyrisch-babylonischen Reiches beurkundeten, und auf welche es mit das meiste Vertrauen rücksichtlich seiner Existenz setzen mußte, zuerst die furchtbarsten Zertrümmerer der Welt-Monarchie wurden. Zwar hat Gesenius, nach dem Vorgange von Vitringa, dem auch Dr. Hengstenberg (Beitrr., S. 42.) beistimmt, hier eine andere Erklärung versucht: „Elam sagt er — in den Schriftstellern vor dem Exil für Persien überhaupt, wofür hernach פָּרַס gewöhnlicher wird." Hier hat zuvörderst die Berufung auf die vor-exilischen Schriftsteller viel befremdendes: was berechtigt uns überhaupt, bei ihnen eine Erwähnung Persiens, das den Hebräern damals gewiß so gut wie völlig unbekannt war, zu suchen, und was dazu, daß ein bekannter, fast bestimmter Name, wie der von Elam, zur Bezeichnung eines nur durch ferne Kunde zu den Ohren der Juden gekommenen Volkes in einem ganz allgemeinen unbestimmten Sinne, wie etwa der der Scythen bei den Griechen, gebraucht sey? Dazu kommt, daß dieser Irrthum entstanden zu seyn scheint aus der irrigen Annahme einiger jüngeren Schriftsteller, daß die Elamiter die Stammväter der Perser seyen, wobei allerdings nur die erste Annahme passend erscheinen könnte. Josephus sagt schon (Arch., I, 6, 4.): *Ἔλυμος Ἐλυμαίους, Περσῶν ὄντας ἀρχηγέτας, κατέλειπεν*, und Bar Bahlul (bei Hyde, de relig. vet. Pers., p. 423.): ... [1]), die Magier (wahrscheinlich in Bezug auf Matth. 2.) aus Persien gehörten zu den Nachkommen Elams, des Sohnes

1) Eine durchaus verkehrte, und aus grobem Mißverstand der syrischen Lexikographen entsprungene Uebersetzung findet sich bei Castellus, lex. Syr., p. 482. ed. Michael.

Digitized by Google

Sems. In beiden Stellen ist die Entstehung der Conjektur handgreiflich; Josephus wollte, weil in der Genesis nicht Persiens Erwähnung geschah, die Entstehung dieses Stammes irgendwo unterbringen; Bar Bahlul combinirt offenbar das arab. عليم, weis, auch: ein Zauberer, mit dem persischen Magier (vgl. Act. 13, 8. häufig bei Saadias und auch dem Arabs Exper. für das hebr. חרטמים gebraucht, 2 Mos. 7, 11.), und so beruht seine Erklärung auf nichts anderem als einer Etymologie. Wir können daher nicht einmal mit Rosenmüller jene Angabe „eine alte Sage" nennen (Handb. d. bibl. Alterthumsk., Th. I, 1, S. 307.); noch viel weniger aber mit Hyde, a. a. O., und vielen anderen ihr Glauben schenken. Richtig bemerkt Rosenmüller a. a. O.: „daß Elamiter und Perser Ein Volk gewesen seyen, ist zwar oft behauptet, aber nie erwiesen worden. Die Verschiedenheit der Sprachen macht es sogar unwahrscheinlich." Daß die einheimischen Traditionen der Perser den Urstz des Zendvolkes im Norden Asiens, an den Ufern des Oxus angeben, und daß diese in sich die höchste Wahrscheinlichkeit haben, hat Rhode (die heil. Sage des Zendv., S. 60 ff.) gründlich und scharfsinnig nachgewiesen; wir fügen hinzu, daß selbst zu den Griechen und den abendländischen Geschichtschreibern jene Sage gekommen sey, und durch sie vergewissert werde, so fern Curtius, Arrian, Ammianus Marcellinus, Justin die Perser und Scythen als verwandte Stämme und erstere von den letzteren entsprungen angeben; vgl. Reland, dissertatt. miscellan., II, p. 217 ff.

Wir gehen über zu der interessanten Frage über die weitere Geschichte Elams. Unrichtig ist hier zuvörderst die Behauptung von Gesenius (Comment. z. Jes., I, S. 687.), daß jenes Volk sich schon zur Zeit des Esarhaddon und des Dejoces die Freiheit vom assyrischen Joche erkämpft habe. Hiegegen spricht auf das deutlichste die angeführte Stelle aus dem B. Esra, nach welcher wir den Esarhaddon noch im vollständigsten Besitze von Elam erblicken. Auch Herodot (I, C. 101. 102.) setzt offenbar das Abfallen der assyrischen Provinzen (mit Ausnahme von Medien) nach Dejoces Zeit, da diese durch das Gelingen der medischen Unternehmung ermuthigt, und unter dem kriegerischen Nachfolger des Dejoces, Phraortes (κατεχρέφετο τὴν Ἀσίην, ἀπ' ἄλλου ἐπ' ἄλλο ἰὼν ἔθνος. Herod.) das assyrische Reich auf das heftigste erschüttert sahen. — Nun entsteht aber eine neue Frage, ob nicht Nebukadnezar, als Babylon und Medien mit wetteifernder Eifersucht sich emporhoben, auch seine Eroberungen bis nach Elam ausgedehnt, und sich, wie auf das ganze übrige assyrische Gebiet, so auch diese Provinz unterwor-

Digitized by Google

sen habe? Wir müssen diese Frage verneinend beantworten, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Es steht zuvörderst fest, daß die jenseit des Tigris gelegenen Provinzen sich schon zu Phraortes Zeit empört haben, daß sie ferner von diesem der medischen Macht unterworfen wurden, während jedoch der König selbst mit seiner Macht vor Ninive scheiterte. Was aber diesem nicht gelang, vollendete sein kriegslustigerer Nachfolger Cyaxares I. Herodot sagt von ihm (C. 103.): *οὗτος λέγεται πολλὸν ἔτι γενέσθαι ἀλκιμώτερος τῶν προγόνων. — Συλλέξας δὲ τοὺς ὑπ' ἑωυτῷ ἀρχομένους πάντας, ἐστρατεύετο ἐπὶ τὴν Νῖνον.* — (C. 106.) *Καὶ τὴν Νῖνον εἶλον, καὶ τοὺς Ἀσσυρίους ὑποχειρίους ἐποιήσαντο, πλὴν τῆς Βαβυλωνίης μοίρης* (Besonders aus den letzten Worten erhellt, daß Her. das Wort Assyrier im weitesten Sinne des Wortes — das assyrische Gebiet überhaupt — nahm; s. Wesseling, z. I, 102.). Wir können hieraus mit Recht schließen, daß auch die Provinzen, welche jenes Vordringen nach Westen hinderten, und die günstigste Gelegenheit zu ihrer Bezwingung durch den Abfall von Assyrien darboten, nicht den Eroberungen des siegreichen Mederkönigs entgangen seyn werden. Auch finden wir unter den Persern die Provinz schon völlig im Besitze derselben, und nirgends lesen wir von einer eigenen Unterjochung derselben. Kann es aber nicht zweifelhaft seyn, daß die Theilung des assyrischen Reiches unter die babylonischen (Nabopalassar) und die medischen (Cyaxares I.) Könige so statt fand, daß erstere die westlichen, letztere die östlichen Provinzen bekamen, so ist nicht einzusehen, warum Elam von dieser Theilung ausgeschlossen geblieben sey; an eine spätere Abtretung an Babylon ist aber wegen der Macht des medischen Staates natürlicher Weise nicht zu denken.

2) Was die medische Geschichte uns lehrt, bestätigt auch die babylonische. Nebukadnezar war nur darauf bedacht sein Reich nach Westen hin zu vergrößern; seine Eroberungen bezogen sich sämmtlich nur auf die dorthin gelegenen Länder, deren Bezwingung ja bedeutend leichter war, als die des mächtigen Nachbarstaates im Osten; auch machten ihm die eroberten Provinzen so viel zu schaffen, daß er an eine Erweiterung seiner östlichen Gränzen nicht denken konnte. Von einer solchen spricht daher auch der unter Babyloniern lebende Ezechiel bei sich darbietenden Gelegenheiten (vergl. 29, 18 ff. 30, 4 ff.) gar nicht; ja, selbst die prahlerischen Nachrichten der Chaldäer die jenen Umstand gewiß nicht unberührt und ohne Ausschmückung gelassen haben würden, schweigen davon. Von den elenden Nachfol-

Digitized by Google

gern Nebukadnezars wird man aber noch viel weniger das mit wenigem Grunde behaupten können, was selbst dem Nebukadnezar nicht zugeschrieben werden darf; wie schon ein Blick auf die Schilderung derselben bei Josephus, c. Ap. I, 19., zur Genüge zeigt. — Dagegen läßt sich nur die bei Xenophon sich findende Nachricht geltend machen (wie es auch von Jahn, bibl. Archäol., I, 1. S. 64. wirklich geschehen ist), nach welcher ein gewisser Abradates, der Gemahl der Panthea, König von Susa genannt wird (vgl. Cyrop. IV, 6, 11. V, 1, 2. VI, 1, 45. 46.). Allein abgesehen davon, daß schon Hermogenes (de genere dict. Xenoph., opp. p. 162.) die Erzählung von der Panthea für eine künstliche Erdichtung erklärt hat, so ist zu beachten, daß Xenophon selbst diesen König nicht als Unterthan, sondern als Bundesgenossen (φίλος) des babylonischen Königs darstellt, und es scheint daher am wahrscheinlichsten, daß Abradates, das Haupt einer der wilden Gebirgsstämme im Norden und Osten Susianas, diesen seinen Stamm als Hülfstruppen für Sold den Babyloniern zuführte (wie es die Perser später ähnlich mit mit der entnervten Völkern, als sie, machten; vgl. Heeren, Ideen, I, 1, S. 547.); daß aber Xenophon, um dem Gemahl seiner Heldin mehr Glanz und Würde zu verleihen, hier von der strengern geschichtlichen Wahrheit abwich. So schon Bertholdt (S. 478 ff.), dem Gesenius (Comment. z. Jes., I, S. 678.) beitritt; wenn dagegen Vitringa (obss. sacr., II, p. 303.) meint, in der Erzählung sey das das wahre Substrat, daß Cyrus den Babyloniern Susiana entrissen habe, so ist dies nicht im mindesten in der Darstellung Xenophons enthalten, sondern muß erst gewaltsam hineingetragen werden.

3) Mit dem so gewonnenen Resultate finden wir nun auch bei sorgfältiger Prüfung die Nachrichten der Bibel übereinstimmend. Hier tritt uns zuerst die im vierten Regierungsjahre des Jojakim, dem ersten des Nebukadnezar, ausgesprochne Weissagung des Jerem. 25, 25. entgegen, wo Elam in Verbindung steht mit Medien, woraus jedoch an sich betrachtet nicht viel folgt, nicht einmal das, was Bertholdt will, daß die Könige von Medien zugleich Könige von Elam hießen, da unter מַלְכֵי עֵילָם auch abhängige, tributäre Könige von Medien gemeint seyn können. Aber auch eben so wenig folgt daraus, daß Elam hier selbstständige Könige beigelegt, und die Besiegung des Volkes durch Nebukadnezar angekündigt werde, wie Dr. Hengstenberg a. a. O. will. Denn so wie hier steht Sacharja 9, 5. König von Gaza für den persischen Satrapen daselbst, welchem ebenfalls der Untergang geweissagt wird (s. Hengstenb., S. 378., vgl. Gesen., z. Jes., 10, 8.); an Nebukadnezar zu den

Digitized by Google

ken verbietet ja schon das daneben stehende Medien, welches doch niemals dem babylonischen Reiche unterthan war. — Weiter führet uns eine zweite Stelle des Propheten, C. 49, 34—49., ein im Anfang der Regierung des Zedekia gegen Elam ausgesprochenes Orakel.

35. So spricht der Herr der Heerschaaren:
Siehe! ich zerbreche den Bogen Elams, den Erstling seiner Kraft.
36. Ich führe wider Elam vier Stürme [1]) aus vier Enden des Himmels,
Ich zerstreue sie in alle diese Winde,
Kein Volk soll seyn, wohin nicht kommen Elams Zerstreute.
37. Ich schrecke Elam vor seinen Feinden,
Vor denen, die nach seinem Leben trachten.
Ich bringe Unheil über sie, mein Zornhauch, spricht der Herr,
Und mit dem Schwerte verfolg' ich, bis ich sie ganz vertilgt.
38. Dann errichte ich meinen Thron in Elam [2]),
Und rotte aus den König und die Edlen, spricht der Herr.
39. Doch wird es in der Folgezeit geschehen,
Daß ich Elams Gefangene zurückführe, spricht der Herr.

Wir bemerken hiezu: a) der Prophet redet von der Zerstörung des Staates ganz im Allgemeinen, und es ist daher ein willkürlicher Zusatz, wenn man mit Rosenmüller und Hengstenberg bestimmt an die Chaldäer denkt. Sonderbar beruft sich Rosenm. dabei auf V. 30., auf ein ganz anderes Orakel, welches doch mit dem unsrigen, das durch V. 34. von jenem ausdrücklich unterschieden ist, unmöglich zusammengestellt werden darf. b) Wenn Dr. Hengstenberg die Erfüllung dieser Weissagung bei Ezech. 32, 24. angegeben findet, „wo in einer bald nach der Zerstörung Jerusalems gegebenen Weissagung unter den übrigen von Nebukadnezar zerstörten Reichen auch Elam mit aufgeführt ist" — so ist hier die Annahme einer Zerstörung durch Nebukadnezar gewiß nicht nothwendig, da ja der Prophet dem ägyptischen Könige nur zeigen wollte das mit dem seinigen ähnliche Schicksal anderer, nicht minder mächtiger Staaten, als der seinige. Schon oben ist aber auf die zu beachtende Verbindung von Assur und Elam aufmerksam gemacht; und es wird dadurch eben so wahrscheinlich, daß Ezechiel die erste Zertrümmerung

1) Das Bild drückt nur die große Ueberlegenheit des Siegers aus, und den um so gewissern und größern Untergang des Bezwungenen. Abgeschmackt ist daher Rosenmüllers Bemerkung: apparet h. l. quattuor populos hostiles magna vi in Elamitas irruentes designari.

2) Nämlich um ein allgemeines Strafgericht daselbst zu halten.

Digitized by Google

Elams durch das assyrische Reich im Auge hatte, worauf sich die Worte: „sie tragen jetzt ihre Schande mit Andern, die in die Gruft hinabstiegen," nur beziehen können; denn nicht von Nebukadnezar, sondern von Assyrien aus ergieng der Sturz und somit auch die Schande über Elam. In wie fern also diese Stelle eine zur Zeit Ezechiels statt findende Einverleibung Elams in das medische Reich nothwendig ausschließe, ist gar nicht einzusehen. c) Die Stelle des Jeremias spricht aber auch genau betrachtet geradezu gegen eine Eroberung Nebukadnezars. Jeremias verkündigt das völlige Aufhören des Staates, eine allgemeine Zerstreuung und Vernichtung des Volkes, ein Strafgericht, welches der Herr selber über sie halten wird — Züge, die viel zu stark und erhaben für eine bloße Zinsbarmachung und Einverleibung in einen neuen Staat sind. Halten wir vielmehr hiemit die V. 39. als Schluß verkündete Errettung Elams, seine Bekehrung zusammen, so werden wir nicht anstehen, den Sinn des Orakels allgemeiner von dem allmählichen zu Grunde gehen auch dieses Heidenvolkes, dem aber eine dereinstige Erlösung bevorstehe, zu fassen, wie der Erfolg dies durchaus bestätigt. Unnöthig ist daher Berthaldts Annahme, daß unter Elams Namen Medien gemeint sey; denn Elam ist hier vorzugsweise genannt, weil in diesem Lande gefangene Israeliten das Elend ihres Volkes zu beweinen hatten [1]).

Unter der persischen Oberherrschaft scheint schon der Name Elam wenigstens als Provinz-Bezeichnung zu verschwinden, und dem umfassenderen Susiana (bei den Griechen Σουσίς und Σουσιανή) Platz gemacht zu haben. Die Klassiker führen diese Provinz als eigene Satrapie auf (vergl. Herod. 3, 91. Arrian 3, 16.), welche ungefähr um die Hälfte kleiner, als das Hauptland Persien war (Heeren, I, S. 325.): Ptolemäus läßt sie ausdrücklich Elymais mit einbegreifen, und giebt als ihre östliche Grenze den Fluß Oroas bis an. Auch aus einheimischen Dokumenten der Syrer hat Assemani (bibl. orient., t. III. p. II. p. 419 — 421.) gezeigt, daß bei diesen sich die Angaben der verschiedenartigen Völkerschaften dieser Gegend finden, die aber später zu einem Ganzen zusammengeschmolzen seyen. Zwar findet man bei einigen spätern Schriftstellern, wie Strabo, eine sehr genaue Unterscheidung von Elymais und Susiana, und noch Plinius bemerkt (H. N., VI, 27.) aus-

1) Daß auf die Notiz Judith 1, 6. (Εἰρωὰχ (Arioch) ὁ βασιλεὺς Ἐλυμαίων) nichts weiter zu geben sey, bedarf wohl keiner weitern Auseinandersetzung.

Digitized by Google

drücklich: Susianen ab Elymaide disterminat amnis Eulaeus. Allein es erhellt, daß diese Namen sich auf die frühere Zeit, und die frühere Eintheilung, die sich in Bezug auf die Völkerschaft auch späterhin erhalten mußte, beziehen. Aus Ungenauigkeit oder Unkunde ist vielleicht die Erwähnung der Elymäer bei Tacitus (Ann., VI, 44.) geschehen, wo sie eine umfassendere Bezeichnung mehrerer Völker zu seyn scheinen. — Zur Zeit der Perserherrschaft war Susiana mit Juden bedeutend angefüllt (Esther 9, 6. 13.), deren Vorfahren zum Theil durch die Babylonier ins Exil geführt worden waren, und sich später weiter ausgebreitet hatten, wie dies bei Mordechai der Fall war, Esth. 2, 5. 6. Noch zur Zeit Christi werden unter den zur Festfeier nach Jerusalem kommenden Juden Elamiter, vielleicht noch Nachkommen der von den assyrischen Königen nach Elam verpflanzten Juden, erwähnt, Act., 2, 9.

Jüngeren Ursprungs ist der persische Name, den die Provinz noch heut zu Tage führt, Khusistan (خوزستان), dessen Etymologie auf eine ursprünglich partielle Benennung, die später die des Landes wurde, hinführt. Hiernach ist das Wort zusammengesetzt aus Stan, Ort, Gegend, und Khus, dasselbe Land oder Volk, welches die Griechen unter dem Namen Uxier, die Syrer unter ܒܝܬܗܘܙܝܐ, ܗܘܙܝܐ, die Araber unter أهواز kennen. Daneben besteht ein anderer, ebenfalls persischer Name Khuristan (خورستان), welchen neben dem ersteren Abulfeda erwähnt (s. die St. bei Michaelis, spicil., II, p. 68.). Michaelis hält die letztere Schreibart, sobald sie von einem Theile der Provinz gebraucht wird, mit Recht für einen Schreibfehler, und Wahl (altes und neues Mittel- und Vorder-Asien, S. 598.) hat treffend nachgewiesen, daß Khuristan der allgemeine Name des ganzen Landes — zusammengesetzt aus Khor, Licht, Sonne, auch rein, klar, und Stan, also heitere Gegend mit reinem Himmel; ähnlich wie Parsistan — gewesen sey, den wir deßhalb auch für frühern Ursprungs als den erstgenannten Khusistan halten. — Saadias setzt für עילם, 1 Mos. 14, 1. den Namen خورستان, an anderen Stellen aber, Jes. 11, 11. 22, 6. Jerem. 49, 34., den arabischen الاواز, nach Abulfeda (s. Michaelis, S. 69.) die Hauptprovinz von Khuristan. Auch Bar Bahlul (s. Hyde a. a. O., S. 424.) sagt: Elam ist die Provinz Ahvaz [1]).

1) Was die Peschito Act. 2, 9. für Ἐλαμῖται setzt; ܐܠܝܡܝܐ ist wahr-

II.

In der Mitte Susianas, oder genauer in dem nördlichen Landstriche desselben, welcher von seinen uralten Einwohnern, den Kissiern, den Namen Kissia führte, lag eine der berühmtesten Städte des Alterthums, Susa, eine der Hauptstädte des persischen Reiches (s. Herod. V, 49. 52. Strabo, XV, p. 728. Cas.). Die Lage der Stadt wird schon von den ältesten Schriftstellern verschiedenartig angegeben. Herodot (I, 188. V, 49. 52.) und Strabo, a. a. O., berichten, es habe am Choaspes, letzterer mit genaueren Angaben, gelegen, mit welchen durchaus unverdächtigen Nachrichten die bibl. schen (Dan. 8, 2. Nehem. 1, 1, Esth. 1, 2.) und die einiger jüngeren Klassiker (Plin., H. N. VI, 31. Arrian, exp. Al., VII, 7.) nur scheinbar in Widerspruch zu stehen scheinen, so fern diese den Fluß Euläus oder Ulai, als die Stadt umgebend, angeben. Man hat nämlich hinreichenden Grund die Identität beider Flüsse anzunehmen, worin schon unter den älteren Gelehrten Salmasius, ad Solin., p. 492. Cellarius, geogr. ant., II, p. 788 ff. Reland, dissert. misc., I, p. 46 ff., unter den neueren Wahl a. a. O., S. 736 ff. Hoeck, monum. vet. Med. et Pers., p. 93 ff. übereinstimmen, während Heeren (Id., I, 1, 299.) die Vereinigung der Nachrichten der alten Geographen hierin für unmöglich erklärt. Die für sprechen 1) die Zeugnisse der Klassiker selbst, so fern diese in der Beschreibung jener übereinkommen. Den Ursprung beider Ströme setzte Plinius in Medien, nach Polycletus, bei Strabo a. a. O., fließen beide in einem und demselben See zusammen, gerade das, was vom Choaspes Herodot erzählt, berichtet fast mit denselben Worten Plinius; auch kennt Herodot den Euläus gar nicht, während Ptolemäus des Choaspes keine Erwähnung thut. 2) Die innere Wahrscheinlichkeit der Sache selbst. Ein so heiliger, durch den beständigen und ausschließlichen Gebrauch, den die Perserkönige von seinem Wasser machten, geweiheter Fluß — daher regia lympha Choaspes, Tibull. IV, 1, 140. — mußte schon mehrere Beinamen, die seine Würde und seine Bestimmung bezeichneten, führen. Dazu paßt vortrefflich der Name Choaspes, wenn man denselben ableitet von dem pers. شاه, König, und der Endsilbe اسپ, Pferd (als

scheinlich nichts mehr als Schreibfehler; s. Michaelis, spicil., p. 70. — Irrthümlich findet sich auch b. Castelli, lex. Syr., ed. Michael. p. 200, die Bemerkung aus Thomas von Novara, daß das syr. ايلامتا Elamiter sey, s. Lorsbach, Archiv f. d. morgenl. Liter., Bd. I, S. 271.

Digitized by Google

ersteres Wort dachte schon Reland a. a. O.). Das erste ist eine sehr häufige Vorsatzsylbe, und bezeichnet alles, was in seiner Art vorzüglich ist, s. Lorsbach, Archiv f. bibl. u. morgenl. Liter., Bd. 2. S. 296. 332., wobei das ش zwar von den Griechen gemeinhin durch ξ wiedergegeben wird, hier aber in einen weicheren Laut leicht übergehen konnte; das letztere ist eine häufige Zusatzsylbe bei Städte- Flüsse- und andern Eigennamen, auf die der Ausdruck tropisch übertragen wird, s. v. Bohlen, symb. Pers., p. 26. [1]). Nicht minder drückt der Name Euläus einen solchen Beinamen aus, mag man denselben nun mit Wahl aus den Pehlvi-Worten: av halaéh, reines, klares Wasser (vgl. d'Anville, l'Euphrate et le Tigre, p. 141. 142.), oder was wegen seiner Einfachheit vorzuziehen scheint, mit Reland von dem persisch. او, Wasser, und لای Koth, Schmutz, (vgl. Strabo a. a. O.: *Νέαρχος τὸν παῤαπλοῦν τῆς Σουσίδος τεναγώδη φήσας*) wie der Nil שִׁחוֹר, wegen seines trüben, unreinen Wassers genannt wurde, dessen mannigfache Beinamen überhaupt für unsern Gegenstand sehr instruktiv sind. Daß die Perser den Flüssen Beinamen gaben, erhellt auch aus dem von Ctesias angeführten *ὑπαρχος*, d. i. *φέρων πάντα τὰ ἀγαθά* (s. darüber Tychsen bei Heeren a. a. O., S. 613.). So brauchen wir auch nicht Hoecks Vermuthung, daß Choaspes der persische, Euläus der chaldäische Name sey, beizubehalten, noch viel weniger dürfen wir aber Bertholdts durch gar kein Zeugniß unterstützter Meinung (s. S. 512.) beipflichten, daß der Choaspes oberhalb Susa in den Euläus fließe, und nach dieser Vereinigung auch Choaspes heiße. — Der jetzige Name des Flusses ist zufolge den Untersuchungen von Ker Porter (travels in Georgia, Persia u. s. w., Th. II, S. 412.) und besonders Kinneir (geographical memoir of the Persian empire, p. 99.) Kerah, welcher zwar an den Trümmern Susas vorbeifließt, aber nicht in den persischen Meerbusen, sondern in den Tigris fällt. Allein bei der großen Umwandelung, die mit dem Laufe der Zeit die persischen Flüsse erlitten haben, und welche eine Uebereinstimmung der Zeugnisse der Alten mit den neueren Reisebeschreibungen fast unmöglich macht, wie Kinneir selbst (S. 104.) gesteht, ist die genannte Identität des Choaspes und Kerah nicht zu bezweifeln; vgl. Hoeck, S. 95.

1) Wahl erklärt den Namen durch كوه اسپ Bergstädte (?), weil der Strom ein Gebirgsfluß sey, welches wir nicht bloß des entstehenden Sinnes wegen, sondern auch, weil wir dann im Griechischen eine andere Bildung (*Γοάσπης*) erwarten würden, mißbilligen.

Digitized by Google

Was die Erbauung der Stadt anlangt, so zerfallen die Berichte der Klassiker darüber in mythische und historische, wie man a alle hoch gefeierten und durch ihre Besitzer berühmt gewordenen Städte und Staaten gern dergleichen Sagen und Erinnerungen knüpfte. Auch Susa durfte nicht dem berühmten Persepolis und dem mythenreichen Ekbatana nachstehen, sollte es anders Residenz des großen Königs werden. Hören und prüfen wir jetzt jene Sagen näher. Von einem Erbauer und Gründer der Stadt weiß die älteste unserer Nachrichten, die des Herodot, nichts: er giebt der Stadt aber die Epitheta: *τὰ βασιλήια Μεμνόνια* (V, 53.), *Μεμνόνιον ἄστυ* (V, 54.), *Σοῦσα τὰ Μεμνόνια* (VII, 151.). Das will aber nichts anderes sagen, als: in Susa war ein Memnonion, ein Memnons-Grab. Von Aethiopien aus sollte Memnon mit einem Kriegsheere durch Aegypten gezogen und bis nach Susa vorgedrungen seyn. Ganz Asien hatte aber Memnonien eben so viele, wie Aethiopien und Aegypten Gräber des Osiris (Creuzer, Symbol. Th. I, S. 455.). „Aus dem Westlande (Troja) trägt die sorgsame Mutter Aurora seinen Leichnam zurück, sie trägt ihn in die Lilienstadt Susa, woher auch der Name Susa-Mithris, Lilienfarbe (Plutarch, Alcib., c. 39.) kommt" (Creuzer, S. 461.). Daher nennt Aeschylus (bei Strabo, l. XV. p. 728.) Memnons Mutter Kissia, als sey hier sein eigentliches Heimathsland, und noch Aelian (de animall., XIII, 18.) begnügt sich, bloß von einer *Μεμνόνια Σοῦσα* zu reden. So war Susa eine heilige, durch die Gottheit selbst geweihete Stadt; das war der Grund, weßhalb dahin die Könige Persiens ihren Wohnsitz verlegten (Xenoph., Cyr. VIII, 6. 22. Athen., XII, 1.; vgl. Brisson., de reg. Pers. pr. p. 88.); hier war ihr größtes *θησαυροφυλάκιον* (Herod. V, 49. u. a. St.); hier wetteiferte der Luxus und die Pracht des Hofes mit allem, was die Monarchie sonst an Herrlichkeit aufzuweisen hatte. „Wie in einem Tempel — erzählt Pseudo-Aristoteles, de mundo, c. 6. — lebte [1]) in Susa, wie in Ekbatana, er (der König), jedem unsichtbar, in einem wunderbaren Pallaste, dessen Dach von Gold, Edelsteinen und Elfenbein strahlte; Thorflügel [2]) waren da in großer Menge u. s. w.)." Auch das weiset auf memnonischen Cultus hin, der sich in hieroglyphischer Bauart kund giebt, wie in Ekbatana in

1) *Ἵδρυτο* — man denke an die *ἥρωες ἱδρυμένοι*, denen Tempel geweihet waren, bei den Griechen.

2) „*Πυλῶνες*, womit recht eigentlich die ägyptischen Propyläenthürme bezeichnet werden." (Creuzer, S. 469.)

Digitized by Google

der siebenfarbigen königlichen Burg (Herod. I, 98. Polyb. X, 24. p. 832. ed. Cas.), die die Sphären des Himmels, die Planeten darstellte (Hoeck a. a. O., S. 149. Creuzer, S. 469. 727.), welches schon Plato als die den Vorder-Asiaten eigenthümliche Bauart mit dem Namen *βαρβαρικὸν εἶδος* bezeichnet (s. Wessel. u. Schweighäuser z. Herod. a. a. O.). Ja, Cassiodorus (var. epist., VII, 15.) giebt es geradezu für ein Werk des Memnon aus, indem er sagt, zu den Wundern der Welt gehöre — auch Cyri Medorum regis domus, quam Memnon arte prodiga, illigatis auro lapidibus fabricavit. — Was machten nun, die alten Mythen entstellend, daraus jüngere, nur mit halbem Ohre auf jene lauschende Schriftsteller? Memnon hat die Stadt erbauet — sagen Strabo, Diodorus Siculus, Stephanus Byzantinus, und davon hat die Stadt den Namen; so fiel das wunderbare Gewand der morgenländischen Tradition schon um ein gutes Theil hinweg. Nicht um der Heiligkeit des Ortes willen, sondern aus schlauer Politik, um Babylon näher zu seyn, begaben sich die Perserkönige nach Susa (Strabo, XV. p. 728.). Diesen Griechenwitz, das selbst erfundene Mährchen, durften schwerlich daher so auf Treu und Glauben unsre neueren Historiker annehmen und nacherzählen; vergl. Schlosser, Weltgesch., I, 1, S. 252., und selbst Heeren a. a. O., S. 300. Aber charakteristisch genug sucht Bertholdt, jene noch überbietend, die anstößige Sage von „dem fabulösen Abentheurer Memnon" ganz aus der Geschichte zu verdrängen. Wo bleiben da die *περιβόητα ἐν Σούσοις βασιλεῖα* (Diodor. Sic., XVII, 65.), deren Ursprung der alte, weit gereiste Vater der Geschichte nicht mehr ergründen konnte, die ihm nur als ein altes, durch seinen höheren Ursprung ehrwürdiges Denkmal vor Augen lag?

Aelter also, als die Welt-Monarchie der Perser, älter als Cyrus, war das Memnonion in Susa. Indeß schon Plinius bezweifelt dies: in Susiana — sagt er, H. N. VI, 17. — est vetus regia Persarum Susa, a Dario Hystaspis filio condita. Von diesem groben Irrthume suchte bereits Harduin den Urheber desselben zu befreien, indem er erklärend hinzusetzt: conditam a Dario Susam quum Plinius dicit, muris cinctam intelligit, und Bertholdt meint sogar die Nachricht des Plinius dadurch zu vertheidigen, daß er ihn nur von der Erbauung der königlichen Burg reden läßt. Aber das heißen die Worte unsers Schriftstellers keineswegs. Auch sind Berth.'s Gründe dafür so nichtig, daß sie kaum Gehör verdienen: erstlich nämlich soll jener Sinn erhellen aus Aelian, de anim., 1, 8. — allein dieser redet ja von der Verschönerung Susas

Digitized by Google

überhaupt durch den Darius Hystaspis; zweitens daraus, daß sonst stets genau Stadt und Burg Susan unterschieden werden, welche Behauptung nicht bloß erweislich unrichtig ist (s. unten), sondern auch unmöglich etwas dafür beweisen kann, daß in der Stelle des Plinius nur die Hofburg gemeint sey. Wir haben an unsrer Aussage eine nicht minder auffallende Erdichtung des Plinius vor uns, wie wir eine solche VI, 14. lesen: Ecbatana, caput Mediae, Seleucus rex condidit, wo der Sinn der Stelle zu klar ist, um durch Verdrehungen sein Anstößiges zu verlieren, — Irrthümer, deren sich wohl überhaupt viele bei diesem Schriftsteller nachweisen lassen, und die zum Theil wohl aus Ignoranz, zum Theil aber auch aus dem Bestreben, den Glanz des Alterthumes dem Oriente zu entreißen, den geheimnißvollen und wundersamen Schleier der grauen Vorzeit zu lüften, entstanden sind. — Daß die einheimischen ungleich jüngeren Nachrichten der morgenländischen Geschichtschreiber, welche die Erbauung Susas in die erste Dynastie des persischen Königsstammes aus National-Interesse verlegen (s. Herbelot, bibl. orient., s. v. Sous) hier in Betracht kommen können, versteht sich von selbst.

Merkwürdiger als jene Behauptungen, oder vielmehr Machtsprüche Berth.'s, ist der Schluß, den er aus jenen Vordersätzen zieht. „Dem zufolge — sagt er — hat bis auf Darius Hystaspis Zeit weder die Hauptstadt von Elymais, noch die alte königliche Burg den Namen Susa gehabt." Nun hat ja aber nach Bertholdts eigener Meinung Darius nur die Stadt erweitert und verschönert, — kann man daraus mit einigem Rechte schließen, daß er ihr einen eigenen neuen Namen gab? Beide Dinge sind ja so sehr von einander getrennt, daß das eine das andere nicht im geringsten nothwendig voraussetzt. Allein Berth. widerspricht sich auch zugleich selber, wenn er hinzufügt: „Es läßt sich auch gar nicht anders erwarten, als daß Darius Hyst. dem von ihm neu erbauten Pallaste auch einen neuen Namen gab." Hier ist also Darius plötzlich Erbauer und Gründer der Burg. Aber Xenophon und Herodot nennen auch Susa schon bei früheren Begebenheiten. „Dies ist offenbar (?) proleptisch." Wenn nur Herodot und Aelian nicht von einem *Μεμνόνια Σοῦσα* redeten, woraus offenbar erhellt, daß der angebliche Name nur Beiname war; wenn nur Strabo nicht deutlich genug die Landschaft Susis und Susiana schon in uralte Zeiten verlegte. — Mit Recht beruft man sich auch auf den ganz allgemeinen Namen Susa, der gar nichts charakteristisches, für den Darius besonders sprechendes enthält, sondern aus der Lokalität selbst entsprungen dieser schon von jeher beigelegt wor-

Digitized by Google

den konnte, und ohne Zweifel auch wurde. „Allein — bemerkt Bdagegen — er (Darius) wählte in echt orientalischem Geiste den bildlichen Namen Lilie (שׁוּשַׁן), welcher der Pracht des vollendeten Gebäudes angemessen war.“ Freilich wiederum richtig, wenn Darius wirklich des Gebäudes Vollender war! Uebrigens gilt es für unsern Zweck gleich, ob man den Namen Susa von dem Pehlwiworte Schus, anmuthig, reizend (s. Kinneir, memoir, p. 98.) ableiten will, oder von dem persischen سوسان oder سوسام, Lilie. Doch ist das letztere schon aus dem Grunde wahrscheinlicher, da in Elam gewiß nicht der Pehlwi-Dialekt, sondern ein semitischer, dem Ursprunge des Volkes gemäß, herrschend war, in welchem das Wort שׁוּשַׁן durchgängig Lilie bedeutet (s. Gesen., Wb. u. d. W.; vgl. auch von Hammer, in den Fundgruben des Orients, VI, 3, S. 339.). Hiemit stimmen auch die Nachrichten der Klassiker, besonders des Athenäus, (XII, p. 409. Schweigh.) und Stephanus Byzantinus (p. 678. ed. Berkel.) überein, welche einstimmig den Stadtnamen von jenen in dieser Gegend in großer Fülle wachsenden Blumen ableiten. Die große Vorliebe der Alten für die Lilien (vergl. Celsius, hierobotan., P. I. p. 383.), theils ihrer Schönheit, theils ihrer Aehnlichkeit wegen mit der heiligen Lotus-Pflanze, macht eine solche Benennung, die der Würde und Heiligkeit des Ortes so äußerst angemessen war, nur noch wahrscheinlicher in sich selbst; was die Perser insonders anlangt, vgl. man Rhode (die heil. Sage u. s. w., S. 477.): „jedem Amschaspand ist in einer Blume eine Farbe gewidmet, und da gehört dem Ormuzd der rothe Jasmin, dem Bahman die weiße Lilie, der Sonne der weiße Marum u. s. w. (Bundehesch. XXVIII.).“ —

Susa erlitt nach dem Sturz der persischen Monarchie durch Alexander einen bedeutenden Verlust seiner einstigen Herrlichkeit vermöge der Brandschatzungen und Plünderungen der Sieger. Diese setzten sich in den Besitz der sämmtlichen Schätze, welche viele Könige hier so reichlich aufgehäuft hatten, um beständig im Nothfall einen Sukkurs zu haben (Diodor. Sic., XVII, 65. XIX, 48. Arrian., III, 16. Curt., l. V.). Funfzigtausend Talente Gold, und (nach Plutarch, vit. Alexand.) von übrigen Kostbarkeiten fünftausend Talente an Werth schleppte Alexander hier weg, und dennoch fand Antigonus noch gegen fünf und zwanzigtausend Talente daselbst. Unter Antiochus dem Großen erblicken wir Susa noch als eine sehr stark befestigte Stadt, deren Burg, von dem tapferen Statthalter Diogenes vertheidigt, den Angriffen des Empörers Molon Trotz bot (Polyb., V, 48, p. 547 ff.). Später verschwindet es immer mehr

Digitized by Google

aus der Geschichte, und die herrlichen Gebäude wurden in Trümmer und Schutthaufen verwandelt, gleich denen von Babylon, da beide von demselben Stoff, aus Backsteinen, verfertigt waren, und also auch ein gleiches Schicksal erleiden mußten (Strabo, p. 728.). Die Ruinen von Susa, Schus von den Eingebornen genannt, beginnen zwei deutsche Meilen von der Stadt Dezphul, und erstrecken sich an dem östlichen Ufer des Flusses Kerah in der Länge von drei Meilen hin, von denen jedoch nichts einer besonderen Aufmerksamkeit würdig wäre. Kinneir war der erste Reisende, der jene Gegenden einer genaueren Prüfung unterwarf, und nach ihm besonders Ker Porter. Vgl. von Hammer in den Wiener Jahrbb., Th. VIII, S. 355 ff. 365—371. Ritters Erdkunde, Th. II, S. 91 ff.

III.

Ziehen wir jetzt aus unsern allgemeinen Erklärungen einige spezielle, sich auf unsere Stelle des B. Daniel beziehende Resultate:

1) Elam befand sich allerdings nicht zur Zeit des letzten babylonischen Königs unter der Botmäßigkeit des letzteren, allein, wie unsere Erklärung zu der Stelle beweiset, befand sich auch Dan. gar nicht persönlich daselbst. Die Provinz Elam heißt sie hier vollkommen richtig, so fern sie dem medischen Reiche einverleibt war.

2) Beachtung verdient die genaue Bezeichnung Susa in Elam, welche gerade für die damalige Zeit des Daniel die historisch richtige war. Denn damals war Susa noch nicht Hauptstadt, die Provinz selbst hatte noch nicht ihren Namen nach jener verändert, und so würde der Prophet, hätte er nur geraume Zeit später gelebt, gewiß nicht jenen Zusatz gemacht haben. Ja, wir fragen auch mit Recht, würde ein nach der Perserherrschaft lebender Jude wohl den Zusatz zu der weltberühmten Stadt Susa gemacht haben, daß sie in Elam lag, da doch die allgemeine Bekanntschaft mit dieser Residenz mit dem vollsten Rechte vorausgesetzt werden konnte? Daß ein solcher Pseudo-Daniel aber zur Zeit der Makkabäer unmöglich eine solche Erklärung geben konnte, erhellt noch mehr daraus, daß damals Elymais den Juden gewiß viel unbekannter war als Susa, wie der Umstand deutlich genug beweiset, daß der Verf. des ersten B. der Makkab. von einer Stadt Elymais redet (6, 1., vergl. Rosenmüllers bibl. Alterthumsk., I, 1, S. 306. 312. Hengstenb., Beitrr., S. 333.); er aber gewiß nicht die Thorheit begangen haben würde, das allgemein Verständliche durch das Dunkle zu erläutern.

3) Daniel redet von einer Burg Susa, בירה genannt, nach einem gewiß auch in Chaldäa verbreiteten eigenthümlichen Ausdruck

Digitized by Google

für die königliche Hofburg — das Wort ist höchst wahrscheinlich das persische بارو, arx, castellum, und kommt in der angegebenen Bedeutung als stehender Ausdruck in den Büchern Esra, Nehemia und Esther vor, und zwar von Susa, bei Esra auch von der Burg in Ekbatana (6, 2.). Auch haben wir keinen Grund anzunehmen, daß die Burg Susa hier in einer allgemeinen Bedeutung für die Stadt Susa stehe, wie auch Dr. Hengstenb., S. 44., behauptet — denn es fragt sich nur, ob bei Daniel sich ein Grund nachweisen läßt, warum er gerade nach der Burg Susa versetzt wurde, oder ob die Stadt hier überhaupt als der Ort gedacht werden müsse, auf welchen die Vision oder die Richtung des prophetischen Geistes sich bezog. Wir untersuchen daher

4) den Grund, warum Daniel gerade nach den angegebenen Orten hin im Geiste versetzt wurde. Wir machen dabei auf zweierlei besonders aufmerksam: a) die Weissagungen über das babylonische Reich waren von dem Propheten schon so bestimmt ausgesprochen, die Erfüllung jener war schon ihrem Ziele so sehr nahe, daß um das Schicksal der beiden jetzt sich bald mit für das Bundesvolk als sehr gewichtig darstellenden Welt-Monarchieen zu verkündigen, der ganze Standpunkt des Propheten verändert werden mußte. Dieses nämlich, das vollkommene Leben des Geistes an einem dritten Orte, ist es, was die Propheten eben durch jene ausdrückliche Erwähnung der Versetzung, die in einem gewissen Grade sonst überall statt fand, und bei jeder Weissagung die nothwendige Bedingung derselben ausmachte, bezeichnen wollen, also die höchste Potenz der Ekstase. Richtig J. D. Michaelis: „weil in diesem Gesichte nichts von dem sich nun seinem Ende nähernden babylonischen Reiche vorkommt, wird der Gesichtspunkt an einen andern Ort hin versetzt.“ b) Susa gerade war der geeignetste Ort zu dieser Versetzung, — denn, wie Sanctius schon bemerkt, dieses war Persidos et totius imperii veluti symbolum quoddam atque compendium, ibique commodissime a Graecis et Persis de summa imperii decertari potuit, utpote ubi arx invicta et totius regni propugnaculum erat. Man denke an den Triumph, den Alexander nach der Einnahme dieser Stadt feierte (Curt., l. V.)! Und so wird man auch die Erwähnung der königlichen Burg hier um so passender finden; am Thore Persiens weilte der Geist des Propheten, in der Nähe der Macht selbst, deren Geschick er so eben verkündigen sollte. Gerade dieser spezielle Umstand bringt einen schönen Zug in das Gemälde, den wir allerdings in einem Werke bloß menschlicher Verschmitztheit kaum suchen dürften, und so muß diese dann gewiß nicht gezwungene Be-

Digitized by Google

ziehung, wenn anders die Liebe für die Offenbarung des Herrn in dem gläubigen Herzen da ist, eine neue herrliche Bürgschaft für die Wahrheit und Göttlichkeit der Zeugnisse des heiligen Geistes dem Christen seyn! —

Zweiter Excurs.

Ueber die vier Welt-Monarchien.

(Beilage zur Erklärung von Cap. II. VII. und VIII.)

Die drei Weissagungen in den genannten Capp. hängen zwar rücksichtlich des Inhaltes genau zusammen, stehen jedoch rücksichtlich der Klarheit und Bestimmtheit des Ausdruckes in einem progressiven Verhältnisse zu einander (vgl. Einl. §. 7. und die Einl. z. Cap. VIII.). Ihnen allen gemeinsam ist das auffallende und eigenthümliche symbolische Gewand; im zweiten Cap. ein mehr heidnisches, eine Götzenstatüe, in den beiden andern ein mehr theokratisches; Thiergestalten. Die Bedeutung der Symbole ist sämmtlich eine welthistorische; es sind die Hauptreiche der alten Welt im eigentlichen und höchsten Sinne, die uns vorgeführt werden; die aus den kleineren auf einzelne Nationen beschränkten Staaten sich hervorthuend, den größten Theil des bewohnten Erdkreises unter ihr Joch beugten [1]). Kühn und stolz das gigantische Haupt schüttelnd, schienen sie Jahrtausenden und jedem Sturme Trotz zu bieten, riesenhafte Denkmale concentrirter Kraft, frevelnden Uebermuthes und strahlender Hoheit; der Inbegriff, der schlagendste Erweis menschlicher Leistungen und unüberwindlicher Thatkraft. Nicht ohne besondere Bezeugung und Offenbarung der göttlichen Vorsehung blieben gerade diese Monarchien (vgl. Velthusen, in dessen commentt. theologg., V, p. 372.), ja, nicht an Zeichen und Wundern fehlte es ihnen, durch die Jehova sich

---

1) Ὅτι μὲν γὰρ καὶ ἄλλαι βασιλεῖαι συνέζησαν, καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος δὲ συνεζᾶσι, δῆλόν ἐςιν· οὐ μὴν τῶν πάντων ἢ τῶν πλειόνων ἐςὶν αὐτὰς κρατούσας ἰδεῖν, ἀλλ' ἢ ἑνὸς ἢ δύο μόνον ἐθνῶν. Theodoret, S. 1088. ed. Hal.

Digitized by Google

sich auch unter ihnen einen Namen machten. — Die Alten selber kennen, Historiker und Dichter, diese großartige Monarchientheilung: sie schien ihnen am würdigsten, den Lauf der Weltgeschichte im Ganzen zu charakterisiren, die Epochen in ihr zu veranschaulichen. Vgl. Dionys. Hal., prooem. 9. Arrian, de exp. Al., II, p. 69. Claudian, de laudd. Stilic., V. 163 ff., der sich auf die auguria Sibyllae dafür beruft. Doch was Menschen auch bauen, ist Staub; nur was Jehova gründet, ist ewig. Die Hauptreiche der Welt treffen zusammen, jedes auf eigenthümliche Weise, mit dem winzigen, verachteten Volke des Herrn; dies scheint ein Spielball in den Händen, welche die Scepter der Erde hielten; aber über ihnen wird ein eisernes Scepter geschwungen, und der kleinste Winkel der Erde bleibt die Zierde der Länder, die Königin unter den Völkern.

Auf diesen Standpunkt versetzt uns der Inhalt unserer Weissagungen. Ausgesprochen zur Zeit der ersten Demüthigung Israels, da eine stolze Monarchie dem Bundesvolke ein gänzliches Ende zu bereiten drohte, sollten sie hinweisen auf neue Berührungen Israels mit Reichen von gleicher, ja noch größerer Kraft. Eine gewichtige Periode hatte das Bundesvolk durchlaufen: wunderbar gerettet aus dem Lande der Zwingherrschaft, war es unter sich selbst zerfallen; der größte Theil, von den Gräueln der Abgötterei befleckt, war schon längst der Strafe des Herrn verfallen; der kleinere, worin ebenfalls nur winzig die Zahl derer, die ihre Kniee vor den Baals nicht beugten, war ebenfalls des Uebermaßes der Sünde halber von der Zuchtruthe Jehovas hart getroffen. Zu Grabe getragen schien das Volk des Heiligen, versiegt die Wasser Siloahs, zerrissen der Bund, der von Jehova und seinem Volke beschworene. Der Drangsal Ende war noch nicht erreicht — wie konnte Friede und Ruhe dem Volke werden, das der Läuterung so sehr bedurfte, wie konnte die Periode der Erndte beginnen, da das Korn noch nicht reif war? Aber die letzte Zeit war nahe, das Ende der Tage stand vor der Thür — da sollten und mußten Totaleindrücke, Gesammtanschauungen des Lebens und Treibens der einen Weltperiode im Gegensatze zu der neu beginnenden, der Kirche mitgetheilt und in ihr niedergelegt werden, die in sich begriffen, was in vereinzelnten Aussprüchen der Mund des Herrn geredet und detaillirte Thatsachen bestätigt hatten. Die Welt, die Menschheit, sollte durch den Erlöser sich ihrer wahrhaft bewußt werden, und zu diesem Bewußtseyn sollten fortschreitende Vorbereitungen statt finden, immer hellere Gesichtspunkte ins Licht gestellt werden.

Aus dieser allgemeinen Bedeutsamkeit des Inhaltes der Weissagungen ergiebt sich zugleich die Nothwendigkeit derselben Eigen-

Digitized by Google

schaft in formeller Hinsicht. Nichts imponirte mehr, als der auch hier hervortretende universelle Charakter; wie in der Zeit des Heiles der Welt kein Unterschied mehr seyn sollte zwischen Jude und Grieche, so tritt auch in diesen die ganze Geschichte der Vorzeit umfassenden Orakeln ein ähnlicher Fall ein, der keine Losreißung vom echt theokratischen Geiste, sondern vielmehr eine Verschmelzung, Durchdringung und Verklärung von demselben voraussetzt. — Der Kundige weiß, welch eine bedeutende Stellung in der alten religiösen Anschauung das symbolische Element einnimmt, hervorgegangen aus dem Streben, in Gemeinschaft mit den göttlichen Dingen, auch da, wo die Sünde sie dem Auge entwendet hat, zu beharren. In der symbolischen Darstellung spricht am vernehmlichsten Geist und Charakter eines Volkes zu uns; Morgenland und Abendland, die Jugendzeit und das Alter der Nationen tritt hier ihren Hauptdivergenzen nach auf die entschiedenste Weise uns entgegen. Und der Prüfstein, den wir hier gebrauchen, besteht in nichts anderem, als der Frage nach dem Ueberwiegen des Inhaltes oder der Form. Je entarteter die Zeit, je äußerlicher ihr Streben ist, desto mehr herrscht die Form, hält das Gemüth an dem sichtbar Erscheinenden fest, und setzt an die Stelle der rohen Unförmlichkeit freundlich entgegen lächelnde Grazie. Anders ist es, wo die Schärfe des Abstandes zwischen Göttlichem und Menschlichem mit tieferem Gemüthe erfaßt wird. Da achtet der Mensch die sterbliche, nichtige Hülle gering; das Unnennbare zu nennen, zu bezeichnen, zu schauen ist sein Streben, und er will es nimmer auf Kosten des Himmlischen, der höchsten, heiligsten Ideen. So giebt das Streben des Orientes in seiner riesenhaften, erhabenen Symbolik sich am meisten kund, wie Creuzer es uns treffend schildert: „Das Symbol folgt seinem natürlichen Hange, der auf das Unendliche gerichtet ist, und suchet, einzig bemühet, diesen zu befriedigen, vor Allem nur recht bedeutsam zu seyn. In dieser Bestrebung genügt es ihm nicht, viel zu sagen; es will Alles sagen. Es will das Unermeßliche ermessen, und das Göttliche in den engen Raum menschlicher Formen zwingen. — Hier waltet das Unaussprechliche vor, das, indem es den Ausdruck suchet, zuletzt die irdische Form, als ein zu schwaches Gefäß, durch die unendliche Gewalt seines Wesens zersprengen wird" (Symbolik, I, S. 62 ff.). Viele andere schöne Bemerkungen darüber wird man bei demselben Forscher selbst nachsuchen.

Was der heidnische Orient als imposantes Schauspiel seines höheren, religiösen Lebens in freilich durch menschliche Zuthat verunstalteter Weise zeiget, dasselbe stellt die Theokratie in verklärten und

Digitized by Google

gereinigten Umrissen als ein Denkmal des sich nicht unbezeugt lassenden Gottes dar. Die Anschließung an das allgemein menschliche bedurfte aber zugleich auch der Scheidung von ihm: wie die engere Berührung mit heidnischen Völkern das symbolische Element besonders weckte und nährte, so erwirkte dieselbe auch den wahren Gegensatz zu jenen. Aegyptens Einfluß ist in der mosaischen Symbolik wohl schwerlich zu verkennen; eben so wenig der Gegensatz, in dem sie zu jenem auftritt. Der ganze großartige Charakter, ihre gewaltige Bedeutsamkeit, verdiente gewiß eine nähere, sorgsamere Beleuchtung. Manches dafür findet sich bei De Wette (bibl. Dogm., §. 119 ff.), das jedoch im einzelnen sehr der Berichtigung und Vervollständigung bedarf. Später veranlaßte die Abgeschiedenheit des Volkes in Kanaan ein Zurücktreten seines Charakters; so auch noch bei den ältesten Propheten, Jesaia, Micha, Amos u. a., deren Symbolik in leichten, kurzen, klaren Umrissen vor unsern Augen sich entfaltet. Gesenius (z. Jes., I, S. 34.) sagt: „jene Symbole sind einfach und leicht verständlich, und die Vision, Cap. 6., ein Muster einfacher Erhabenheit" u. s. w.; vgl. Stäudlin, N. Beitrr., S. 252 ff. Anders schon tritt ein Jeremias auf, der Ansätze zu kühneren Formen nicht selten nimmt, jedoch gehemmt durch die Bitterkeit des Schmerzes und die Gewalt des Leidens im muthigen Fluge. Beides in reichem Maße vereinend, Kunde und Eindruck von einer Fülle gigantischer Symbolik und belebenden, unaufhaltsam himmelan strebenden Gedankenflug, stehen Ezechiel und Sacharja da, die Repräsentanten der Vollendung der von uns bemerklich gemachten Richtung. Herder schon macht hier auf das fremdartige Colorit (er bezeichnete es minder genau und wahr als rein Persisches; s. Münters treffende Bemerkung, Relig. der Babyl., S. 69.: „die Bilder — — sind babylonisch und persisch. — Nur versuche man nicht die babylonischen Theorien von den persischen genau abzusondern" u. s. w.) aufmerksam, und wies auf den Einfluß des Exils hin (persepolit. Briefe, S. 57 ff.). Er griff fehl, so fern er die andere Seite, die eigenthümlich theokratische Gestaltung, minder hervorhob und verkannte. Den letzteren Propheten steht Daniel am nächsten; seine Symbolik ist im Allgemeinen, Einl. §. 4., von uns geschildert worden. Nur über das Einzelne bleibt uns noch manches zu bemerken übrig.

Die erste Monarchie.

Sämmtliche Ausll. kommen darin überein, daß unter dem Haupte der Statüe und dem Löwen mit Adlersfittigen das babylonische Reich gemeint sey, diejenigen ausgenommen, die mit Bengel, H. von der

Digitized by Google

Hardt, Harenberg, Dathe, Hezel, unter sämmtlichen vier Monarchien nur das babylonische Reich versinnbildlicht sehen; ihre Widerlegung haben Velthusen (a. a. O., 370.) und Bertholdt (S. 201.) übernommen, die uns daher schwerlich noch zur Last fallen dürfte. Man kann hier fragen, wie dieses Reich als künftiges geweissagt werden könne, da der Prophet in der Zeit der höchsten Blüthe desselben lebte (vgl. 2, 29. 45. 7, 17.). Hiebei scheint zweierlei zusammen zu treffen, zuerst die denominatio a potiori; die Gleichmäßigkeit des Orakels und dessen Eigenthümlichkeit erheischte diese Darstellung, weßhalb Venema, S. 16., gewiß wahr bemerkt: quattuor regna dicuntur futura, quia tria postea suscitantur. Sodann stand noch jenes für den Zweck unserer Weissagungen wichtige Moment, der Untergang dieses Reiches, bevor: für Nebukadnezar wie Daniel war dieses so bedeutsam, daß es nicht fehlen durfte; und so schmilzt Gegenwart und Zukunft in der prophetischen Darstellung in eins zusammen. In einer späteren Vision (Cap. 8.) ist aber passend es ganz übergangen, hier sollte nur Einzelnes berührt (s. S. 251.), dort das Ganze umfaßt werden.

Man hat sich ferner noch verwundert über den Rang, die Macht und das Ansehen, das unsrer Monarchie zugeschrieben werde. Wir wollen nicht zu der Ausflucht mit Geier u. a. uns hinwenden, daß nur von der Reihenfolge der Monarchien die Rede sey, wornach Babylonien das erste sey. Dagegen sprechen deutlich die Symbole selbst, und ausdrückliche Zeugnisse unsers Propheten (2, 38. 39.). Eben so wenig möchten wir mit einigen die Worte: „du bist das Haupt," urgiren, um nur Nebukadnezars Herrschaft hier symbolisirt zu finden, wogegen die Analogie der übrigen Reiche, und Cap. 7. ein gewichtiges Zeugniß abgiebt; der ganz concret ausgesprochene Gedanke nennt diesen König als den würdigsten Repräsentanten der ganzen Monarchie und mit vollem Rechte. Jesaias im prophetischen Geiste nennt Babels König den, der die Erde erzittern läßt, die Reiche erschüttert, den Erdkreis zu einer Wüste macht und seine Städte unterjocht (14, 16. 17.). Babylon — sagt Plinius, h. n., VI, 26. — Chaldaicarum gentium caput diu summam claritatem obtinuit in toto orbe. Das babylonische Reich, das erste von wahrhaft welthistorischer Bedeutung, ist im Verhältniß zu den übrigen Reichen, die sich auf seinen Trümmern wieder erhoben, und durch seine Macht erst wieder mächtig wurden, das bemerkenswertheste, das erhabenste. Wie es das erste der Zeit nach ist, so imponirt es auch durch das Frühe seiner glänzenden Hoheit am meisten; Coccejus sagt daher mit Recht: omnia Persae possederunt, quae Babylonii, sed non

Digitized by Google

fuerunt semper victores. Omitto Cyri expeditionem, funestam ipsi, ut quidam narrant. Sub Cambyse regnum non splenduit; minus sub Magis. Darius non fuit stirpis regiae, et is in Graeciam infeliciter belligeravit ut et Xerxes. — Notabilis etiam regni illius infirmitas fuit, Cyri minoris et Artaxerxis Mnemonis fratrum bellum." — Ironisch fragt zwar Bertholdt a. a. O.: „Wer verbürgt uns in dem Concipienten dieses Aufsatzes richtige Kenntniß von dem Umfange und der Macht des babylonisch-chaldäischen und des persischen Reiches?" Dann redet er von der Urbanität des Daniel gegen den König, und Paulus (Comm. z. N. T., III, S. 44.) ruft dabei aus: „orientalische Complimente nach echt sultanischem Hofton." Was hatte doch der vermeinte Concipient irgendwie für Ursache, den Lobredner Nebukadnezars zu spielen? Sollte denn wirklich seine Zeit es verstattet haben, den heidnischen, stolzen Bezwinger Israels mit Schmeicheleien zu überhäufen? Ohne Grund macht doch sonst überhaupt Niemand den laudator temporis acti!

Die zweite Monarchie.

In dreifacher Gestalt erscheint sie: als Brust und Arme von Silber, als Bär mit drei Hauern, als zweigehörnter Widder. Hier ist ein Hauptstreitpunkt, der die Erklärer von jeher vielfach beschäftigt hat, ob hier das medische oder medo-persische Reich gemeint sey, woraus denn die Bestimmung der dritten Monarchie von selbst folgt. Unter den KVV. entschied sich für die erstere Meinung Ephraem Syrus, und Theodoret (S. 1097.) bekämpft sie eifrig. Unter den Neueren ist Venema ihr bedeutendster Anhänger, schwächer ist das, was Eichhorn, Bleek, De Wette, Kirmß dafür gesagt haben; auf jenen nehmen wir daher besonders Rücksicht.

1) Man beruft sich zuvörderst auf Stellen, in denen sowohl in der Bibel, als bei den Klassikern die Meder als die die babylonische Monarchie aufnehmende Nation erscheinen (wie Jes. 13, 17. Jer. 51, 11. 28. Dan. 11, 1. 2. u. a.). Abgesehen davon, daß diese Stellen selbst wieder einer mehrfachen wohl zu unterscheidenden Auslegung größtentheils anheim fallen, wornach entweder Meder statt der Perser gesagt ist, und diese in jene Benennung einbegriffen wurden (s. Vitringa, ad Jes., I, p. 409. not.), wie Assyrer für Babylonier und Chaldäer (Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr., S. 143.), oder wirklich genau historisch die Meder als die Bezwinger Babylons und damals vorherrschend mächtiges Volk erwähnt werden, ist der charakteristische Unterschied unsrer Weissagung von jenen Berichten völlig verfehlt. Hier handelt es sich nicht um eine chronologische Genauig-

Digitized by Google

keit, die für das Ganze der Weltgeschichte ziemlich bedeutungslos dastehe, sondern um die Bedeutung einer Monarchie selbst. Die Stellung, die wir aber, hierauf gesehen, den Medern nach Babylons Untergange anweisen müssen, wird jedenfalls eine von niederer Bedeutung seyn, da Medien damals seiner Einverleibung mit Persien nicht bloß äußerlich nahe, sondern auch innerlich schon damals diesem Reiche unterthänig war (vgl. S. 205 ff.). — 2) Man stützt sich weiter auf die Beschaffenheit des Bildes, und behauptet, die Brust und Arme der Statüe, die drei Hauer des Bären, ließen sich besser auf Medien als Persien anwenden. Venema deutet die Brust auf Babylon, den Sitz der medischen Macht, die Arme auf ihre Hülfs- und Bundesgenossen, vorzugsweise die Perser. Hier ist das eigentliche tertium comparationis aber übersehen, daß zweierlei Stücke, Brust und Arme, dem Reiche zugeschrieben werden. Sollte sich jedenfalls dies nicht passender auf das aus zwei Hauptheilen zusammengesetzte medo-persische Reich beziehen lassen? Denn die Arme symbolisiren nichts als Arme für sich, sondern nur in ihrem Verhältnisse zu dem Ganzen, der Statüe überhaupt, aufgefaßt. Die beste Analogie ist dann der zweigehörnte Widder, Cap. 8.; vgl. S. 268. Verschiedenartiger ist freilich die Auffassung der drei Fangzähne (s. S. 233.). Wir entscheiden uns mit Bertholdt (S. 427.) für das babylonische, medische und lydische Reich, und wissen zur Begründung dieser Ansicht nichts besseres zu thun, als die Anführung der Worte eines hier gewiß unpartheiischen Forschers, Heeren, Ideen I, 1, S. 167.: „es gab damals in Asien drei mächtige Reiche oder vielmehr drei herrschende Völker, welche die übrigen sich tributair gemacht hatten; die Meder und Babylonier oder Chaldäer in Inner- und die Lydier in Vorder-Asien." S. 171.: „Diese drei Reiche wurden von Cyrus eins nach dem andern über den Haufen geworfen, eine einzige oder ein paar Schlachten entschieden ihr Schicksal." Es will uns bedünken, die einfache Vergegenwärtigung des Faktums übe hier eine so schlagende Evidenz aus, daß nur Künstelei das einfache der Erklärung beseitigen könne.

Der Bär ist das passendste Symbol der medo-persischen Monarchie (s. S. 231.), eben so der Widder (S. 257 ff.). Warum will man gewaltsam beide Weissagungen trennen, die vereint das schönste Bild jener Monarchie abgeben? Historisch betrachtet kann nur dieses vereinte Reich eine Welt-Monarchie heißen, wie kein Kundiger bezweifeln kann; warum soll der heilige Schriftsteller hier ohne genügenden Grund unkundig heißen, aus dem sonst die schönste, vollendetste Anschauung der Geschichte uns entgegenstrahlt? Uebrigens

zeugen auch die biblischen Schriftsteller für ihre Kunde des innigen Zusammenhanges beider Reiche, und unter ihnen Daniel selbst; vgl. S. 200 ff.

Die dritte Monarchie.

Das griechische Reich durch Panther und Ziegenbock symbolisirt, haben wir schon seiner Bedeutsamkeit nach oben S. 234. 259. 264 ff. erläutert. Cap. 2. heißt dieses Reich ein kupfernes, nach J. D. Michaelis, nicht sowohl wegen des geringeren Werthes jenes Metalls, als wegen seiner Festigkeit, und, wie wir als Vermuthung hinzusetzen möchten, wegen seines vorzugsweise kriegerischen Charakters. Die Bedeutung, die Stellung, die diese Monarchie zu der persischen einnahm, spricht sich am schönsten aus in den Worten Alexanders an Darius: hic mundus duobus solibus non potest regi (Curt. IV, 11, 22.; vgl. Diodor. Sic. XVII, 54. 1 Makk. 1, 2—4.). — Wichtig ist die Frage, ob die Herrschaft Alexanders des Gr. hier von der seiner Nachfolger zu trennen, und die vierte Monarchie auf letztere ausschließlich zu beziehen sey. Man sagt hier zuerst, diese genaue Trennung sey Gewohnheit der späteren Juden, und somit auch des Pseudo-Daniel; vgl. 11, 3. 4. 1 Makk. 1, 7., vgl. 1 ff. So Bertholdt, S. 205. u. 216, unter Beistimmung von Paulus a. a. O., S. 52. Das Argument geht eigentlich von dogmatischer Befangenheit aus; doch läßt sich auch, abgesehen davon, die Unrichtigkeit der Behauptungen in demselben nicht verkennen. Während die übrigen Schriftsteller den Zusammenhang jener Monarchien überall aussprechen, und dies schon durch die überaus häufige Einführung der Nachfolger Alexanders durch ἐπίγονοι καὶ διάδοχοι Ἀλ. beurkunden (vgl. Venema, S. 183.), wäre es sonderbar, dies bei den der Geschichte Alexanders eben nicht unkundigen Juden nicht zu finden. Uebrigens beweiset selbst 1 Makk. 1. nicht das mindeste für jene Ansicht, noch weniger aber die Stelle in Daniel, vergl. besonders mit 8, 5 ff. (S. 266 ff.); s. Hengstenb., Beitrr., S. 204. Noch schwächer ist, was Berth. dann von seiner Erklärung prädicirt, daß sie zu der Individualität des jüdischen Concipienten, dem Standpunkte, auf dem er stand, und dem Geiste seines Zeitalters besser passe. Stets aber bleibt ein wichtiges Argument dagegen, daß sich durchaus genau in der Tradition der Juden, nicht bloß bei Josephus, sondern schon bei den LXX. nachweisen läßt, daß sie die vierte Herrschaft auf die Römer bezogen, wie aus der Uebers. derselben 11, 30.: καὶ ἥξουσι Ῥωμαῖοι u. s. w. hervorgeht, welches Paulus, a. a. O., dadurch zu entkräften versucht, daß er meint, die jüd. Ausll. hätten sich

Digitized by Google

nur die römische Macht im Gegensatze zu Antiochus gedacht, der ihm selbst ein Theil und Abkömmling des vierten Weltreiches bleibt, letzteres ohne allen Grund behauptend, und den Widerspruch übersehend, in welchen seine eigenen Worte ihn gerathen lassen.

Die vierte Monarchie.

Das eiserne Reich, die Füße der Statüe, das schreckliche, namenlose Thier, Cap. 7., halten wir für das römische Reich. Dazu bestimmen uns, das großartige jener Beschreibung abgerechnet, welches auf rein geschichtlichem Wege sich einzig und allein auf jenes anwenden läßt, besonders folgende Einzelnheiten, wobei wir auf entgegenstehende Deutungen Rücksicht nahmen.

Cap. 2, 40. wird das Reich als von ganz besonderer Stärke, dem Eisen gleich beschrieben, diesem Metalle gleich bearbeitet es die übrigen, vernichtet sie (s. d. Anmk.); eben so 7, 7. 23. Worauf soll sich dieses anders beziehen, als auf die welterobernde Kraft Romas? Bertholdt (S. 218.) wendet uns zwar ein, als ein Ganzes betrachtet lasse sich auch eine Macht von dem nach-alexandrinischen Reiche prädiciren. Hören wir die Deutung selbst: „die Generale Alexanders — wurden durch ihr beständiges Entgegenreiben allzermalmend." Aber wie? besteht darin eine Macht, daß sie gegen sich im feindlichen Gegensatze auftritt? Unsere Weissagung redet von der Bezwingung des übrigen Erdkreises. Hatten nicht aber jene Generale genug mit sich selbst und dem Festhalten des Erbeuteten zu thun? Nur von dem Volke, welches, wie Dionys von Halikarnaß beschreibt, von jedem anderen als Herr über alles anerkannt, von keinem darin geschmälert wurde, kann die alles zerstampfende Kraft gelten.

Cap. 7, 7. heißt unser Reich ein von den übrigen verschiedenes. Bertholdt meint, dies beziehe sich eben auf den collektiven Charakter seiner Monarchie. Aber gilt nicht dasselbe auch von dem medo-persischen Reiche? Im übrigen aber waren ja Alexanders Reich und das seiner Nachfolger allen Charakterzügen nach identisch. Ein neues Gepräge trägt nur die römische Monarchie an sich, das sie auch den bezwungenen Völkern tief eindrückte; dem Schrecken, den sie erregte, der Allgewalt, mit der sie sich erhob, kam nichts anderes gleich (vgl. S. 235.). *Δυνατωτέρα καὶ περιφανεστέρα*, sagt Theodoret, *ἡ Ῥωμαίων βασιλεία τῶν πρὸ αὐτῆς βασιλειῶν ἀπεφάνθη.*

Das Reich ist ferner ein getheiltes (2, 42. 43.) und Bertholdt es auf die griechische Monarchie anzuwenden (S. 218.); Pan[illegible] a. O., S. 45., versichert: „ein getheiltes Reich war nur die[illegible] dem es zuvor (?) ganz Eisen, ein mit dem alles zerhauen

Digitized by Google

den Schwerte Alexanders unwiderstehlich eroberndes gewesen war. Hievon ist Cap. 7. gar nicht die Rede, wodurch die Sache von mehreren Seiten dargestellt erscheint. Dort das kraftvolle Reich, mit schwachen Elementen vermischt, also deßhalb schon in sich selbst den Keim des Verderbens tragend, vollends zertrümmert durch den herabrollenden Stein; hier tritt in mehr objektiver Darstellung die allgewaltige Kraft des Reiches ihrer Aeußerung nach hervor, die doch vor dem Richterstuhle des Königs aller Königreiche sich nicht entziehen kann, vom Himmelreiche verdrängt wird. Kann diese vereinte Schilderung eine irgend richtige Anwendung auf ein Reich leiden, das, mit sich selbst uneins und zerrissen, nach außen hin nichts weniger als Unheil drohend war? Man müßte denn mit Berth. den Ausweg ergreifen, daß dem Verf., weil Palästina im Kampfe mit den Seleuciden und Lagiden viel zu leiden hatte, die Sache so schrecklich erschienen sey. Die Verlegenheit hierüber giebt sich auch bei Paulus kund, der zu der Herrschaft Alexanders seine Zuflucht nimmt, um doch irgendwo die Kraft des Reiches herauszubringen. Wer sich über die vielfachen Spaltungen und Theilungen des römischen Reiches noch besondere Belehrungen holen will, den verweisen wir auf Oros. VII, 22. Hieronym., z. 2, 41. Roos, S. 82 ff. Velthusen, S. 377. Noch wird 2, 43. als charakteristisch für unser Reich die Verbindung durch menschlichen Samen angegeben. Man denkt an einige Verschwägerungen der Seleuciden und Lagiden, — aber ist nicht aus der römischen Imperatoren-Geschichte eine ungleich größere Anzahl von diesen Fällen aufzuweisen?

Das römische Reich ist die letzte der Monarchien; es schließt die alte Welt, es ragt hinein in die neue, und zeigt in immer jungen Formen das imposante Schauspiel dauernder Beständigkeit, sich stets jugendlich entwickelnder Regsamkeit. Wenn es im eigentlichen Sinne als der Schluß der einen Zeit anzusehen ist, so folgt daraus noch immer nicht, daß ein gleiches von der allerletzten Zeit gilt. Jedenfalls ist dies zuzugeben, daß kein Reich ein besserer Typus ist für alle irdische Herrschaft im Gegensatze zu dem himmlischen Reiche des Messias nach seiner Erscheinung. Nun ist die Zeit selbst nicht mehr von jener objektiven Bedeutung; das Ende der Tage ist nahe, wie schon die Apostel sprachen, nur wie ein großes Ganze soll sich die Erde mit all ihren Gewalten dem Auge des Christen darstellen als harrend auf den Tag der Wiederkunft des Erlösers. Dieser Tag wird klar machen alles, was in diesen Weissagungen, deren inniges Verhältniß zur Apokalypse schon S. 235. von uns berühret wurde, dunkel und räthselhaft uns bleibt. Dies leidet seine besondere An-

wendung auf die geweissagten zehn Hörner der letzten Monarchie. Sie lassen sich gewiß nicht in der syrischen Geschichte nachweisen, wie immerwährend in der neueren Zeit behauptet worden [1]), denn einmal läßt sich von zwei der angeführten Könige, dem Heliodor und Demetrius, nicht nachweisen, daß sie je das Reich des Antiochus inne hatten, höchstens von Ptolemäus Philometor; vgl. 1 Makk. 11, 30. Polyb. 40, 12. und sodann ist es ein ganz unerwiesenes Faktum, daß Antiochus Epiphanes diese drei verdrängt habe. Jene hatten mit Ausnahme des Demetrius gar keine irgend rechtmäßigen Ansprüche auf den Thron. Nur die schmeichlerische Art, mit der er im Besitz des Thrones sich zu befestigen suchte, da vieles ihn hierin allerdings zu erschüttern drohte, wird im Buche Daniel gerügt (Cap. 8. u. 11.), jene Hypothese aber entbehrt alles hinreichenden Grundes, wie ein irgend sorglicher Blick auf die Beweisführung bei Bertholdt, S. 433 ff. zur Genüge zeigt; vgl. noch Hengstenberg, Beitr., S. 207 ff. Aber auch die römische Geschichte giebt bis jetzt kein deutliches Erkennungszeichen für jene zehn Hörner ab. Wir müssen daher ihre Aufeinanderfolge oder ihr Zusammenherrschen als fraglich dahin gestellt seyn lassen, mit gläubigem Vertrauen einer Zeit entgegen sehend, wo der in Schauen verwandelte Glaube die Hülle unserm Auge entreißen und die Geheimnisse des Herrn offenbar machen wird.

1) Aeltere Versuche s. angeführt und widerlegt bei Bertholdt, S. 431 ff.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Digitized by Google

Druckfehler.

Seite 31. Zile 17. Ueber statt Ueber

— 76. — 24. ܟܪܟ st. ܟܪܟ (mehrmals ist noch ein ܥ statt eines Dschesma (ܘ) stehen geblieben) wie S. 78. 81. 82. u. a.

— 89. — 11. gewärtig st. gewär:ig

— 267. — 6. v. u. hinter: wegen ist einzuschalten: besser

— 418. — 10. daß st. das

— — — 11. streiche die hinter genaue

— 420. — 7. der st. die

— — — 8. gebräuchliche st. gebräuchlichen

— — — 23. syrma st. sysma

— 425. — 9. v. u. Probleme st. Proaleme

— 427. — 19. ingenitam st. ingentam

— — — 10. v. u. nach der Parenthese setze hinzu: braucht

— 428. — 10. wichtigsten st. richtigsten.

— — — 16. v. u. einander st. ineinander

— 429. — 14. sehr st. seht

— 431. — 21. den st. dem

— — — 22. Ort st. Orte

— — — 11. v. u. setze als vor firmiter

— 433. — 18. mit st. mir

— — — 11. v. u. vertrauet st. vertrauen

— 434. — 2. v. u. welche st. welcher

— 435. — 9. v. u. setze nach verhindert hinzu: worden

— 436. — 10. stehen st. stesten und Erklärung st. Erklänung.

— 438 — 16. v. u. dem st. den

— — — 15. v. u. Wächter st. Wächtern

— 439. — 11. v. u. einen st. einem und findenden st. finden den

— 446. — 18. v. u. Geheimnisse st. Geheim-

— — — 9. v. u. meus st. mens

— 451. — 8. intestino st. intestius

— 452. — 13. v. u. ὅμορα st. ὅρμορα und μέχρις st. μέχρι

— 453. — 1. v. u. Ἀσδρούβας st. Ἀβδρούβας

— 462. — 13. ὥρας st. ὥραν

— 467. — 14. v. u. nicht fähig st. fähig

— 469. — 11. streiche: seines

— 470. — 6. v. u. probro st. probo

— 471. — 7. noch st. nach

— 473. — 1. v. u. ἀσυνήθη st. ἀσονήθη

— 480. — 7. ad st. ac

— 482. — 11. per st. pcr

— — — 14. tilge das Komma nach erat

— 490. — 4. v. u. ἑλὼν st. ἕλων

— 491. — 2. σκηνὴν st. σκήνην

— — — 12. σκηνὰς st. σκηνας

— 494. — 18. nach ותרב schalte ein ורעה

— — — 16. v. u. fol. st. C.

— 495. — 1. u. 2. v. u., die römischen — wollten

— 496. — 2. יעמד st. עמד

Digitized by Google

Digitized by Google

Neue

kritische Untersuchungen

über

das Buch Daniel.

Von

Heinrich Hävernick,

der Theologie Doctor und a. o. Professor an der Universität Rostock.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1838.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der

Hochwürdigen theologischen

Fakultät in Erlangen

zum

Zeichen dankbarer Verehrung und aufrichtiger Ergebenheit

gewidmet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die in unsrer Zeit aufs Neue lebhaft angeregte kritische Streitfrage über die Authentie des B. Daniel schien dem Verf. einer neuen Besprechung zu bedürfen. Auf die auch von ihm versuchte Apologie dieses Buches ist eine nicht geringe Zahl von Entgegnungen gefolgt, welche mit mehr oder weniger Entschiedenheit die Unächtheit behaupten. Nur da wo der Verf. wirkliche Gründe und nicht bloße Behauptungen*) vorfand, erschien es ihm von Bedeutung, dieselben einer strengen Prüfung zu unterwerfen. Der „durch die reaktionären Bemühungen solcher Gelehrten, welche die traditionelle Theologie in unsern Tagen wieder zu Ehren bringen möchten" zunächst veranlaßte Commentar von C. von Leng erke (Königsb. 1835.) schien einer solchen Prüfung vorzüglich zu bedürfen, insbesondere da derselbe weniger durch Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit der Forschung als durch Vollständigkeit und umfassende Sammlung der gegnerischen Argumente sich auszeichnet und eine Bearbeitung des ganzen Buches von diesem Standpunkte aus darin unternommen worden ist.

Der Verf. bekennt gern und freudig aus den Arbeiten, welche in Bezug auf seinen 1832 herausgegebenen Commentar über das B. Dan. erschienen und ihm zu Gesichte gekommen sind, sowohl im Einzelnen als Ganzen vielfache willkommene Belehrung und Gewinn gezogen zu haben. Andererseits war er aber auch auf Widerspruch gefaßt, und weiß hier sehr wohl zu unterscheiden zwischen den Angriffen auf den Gegenstand selber und seine Bearbeitung desselben. Jener ist

*) Wie es, um nur von vielen ein Beispiel anzuführen in Vatkes bibl. Theol. I. S. 580. heißt: „die neueren kritischen Untersuchungen, welche von den Vertheidigern der Authentie und deren Gegnern geführt sind, haben das frühere gewonnene Resultat nur bestätigt."

Digitized by Google

ihm zu theuer und heilig, als daß er nur einen Augenblick dem Gedanken sich hingeben könnte, derselbe könne durch jene Angriffe irgendwie gefährdet werden; da es vielmehr seine innigste Ueberzeugung ist, das kanonische Buch Daniel sey ein seiner Stellung im Kanon durchaus würdiges Denkmal ächt prophetischen Geistes und von geschichtlicher Zuverlässigkeit, und jeder Angriff diene nur dazu im Grunde, den heiligen und herrlichen Charakter desselben desto sicherer und schöner hervortreten zu lassen. Dagegen erkennt er, das Mangelhafte und Ungenügende seiner Arbeit gerade um so tiefer an, beim Hinblick auf einen solchen Gegenstand: was ihm den Muth giebt, denselben einer neuen Besprechung zu unterwerfen, und seine Vertheidigung zu unternehmen, ist auch hier nicht der Hinblick auf die eigene Kraft, sondern auf den, welcher sein Wort der Kirche anvertrauet hat, als ein theures Gnadengeschenk, welches in Mitten aller dahinschwindenden menschlichen Herrlichkeit bleiben wird in Ewigkeit.

Nicht eine mit Vollständigkeit jedes Einzelne berührende Widerlegung der gegnerischen Ansichten ist in diesen „Untersuchungen" erstrebt worden; es schien vielmehr zu genügen und zweckmäßiger zu seyn, auf die Hauptpunkte, um welche es sich bei der ganzen kritischen Streitfrage handelt, aufmerksam zu machen, diese in das rechte Licht zu stellen, und damit zugleich eine kritische Beilage zu den in meinem Commentare angestellten Untersuchungen zu liefern. So glaube ich denn dargethan zu haben, daß die Kritik des Herrn Dr. von Lengerke keineswegs eine so erschöpfende und ihr Resultat ein für allemal feststellende sey, wie sie selber vielfach prätendirt und ihr noch neuerdings nachgerühmt wurde, daß vielmehr auf diese Art von kritischer Behandlung dasselbe anzuwenden sey, was de Wette kürzlich von der Vatke'schen geurtheilt hat, sie habe „fast alle Schranken niedergerissen". Daß aber eine Rechtfertigung des B. Daniel gerade gegen solche Angriffe, in denen sich die Spitze des gegnerischen Argumentes klarer und bestimmter herausgestellt findet, die gegenüberstehende Ansicht mit Consequenz aus- und durchgeführt ist, erst wahrhaft siegreich hervortreten könne, ja das Buch in dieser kritischen Feuerprobe sich bewähren müsse, leuchtet ein, und erscheint als

Digitized by Google

eine um so dringendere Nothwendigkeit, je weniger man bei diesem Buche gerade sich vor der Consequenz scheuet, diese vielmehr so zuversichtlich zur Schau getragen wird, daß noch jüngst Hitzig sagen durfte: „die Forscher sind, wo es sich um Abfassungszeit, historischen und prophetischen Charakter Daniels handelt, ihrer Sache gewisser, als bei der Genesis, deren Composition, Zeitalter, geschichtlicher Werth ein noch nicht gelöstes Räthsel knüpfen; viele, welche das B. Daniel, sofern es ein historisch-prophetisches seyn will, aufgegeben haben, werden an der Genesis noch keineswegs verzweifeln *)."

Ein einsichtsvoller Recensent **) hat es sowohl der Leng erke'schen Kritik als der meinigen zum Vorwurfe gemacht, daß sich beide nicht frei von Voraussetzungen erhielten, so daß sich namentlich in den äußeren Gründen nur Argumente und Gegenargumente einander gegenüber ständen, Beweiskraft aber auf keiner von beiden Seiten liege, weil sie nur in einer Voraussetzung liegen könnte, die erst in sich selbst zu begründen wäre. Sonach drängte Alles in der Kritik zu innerer und der Tiefe der Sache selbst genommenen Gründen hin. In dieser Bemerkung scheint mir Wahres und Falsches gemischt zu seyn. Denn wenn von beiden Seiten behauptet wird, die äußere Geschichte spreche für oder gegen die Authentie, so ist das keine Voraussetzung, sondern wie wir durch jene Behauptung den historischen Boden betreten, so handelt es sich auch hier um einen rein historischen Beweis, dessen sich die Kritik ein für allemal nicht entschlagen kann, ohne aufzuhören, das in ihrer naturgemäßen Aufgabe liegt, historische Kritik zu seyn. Findet nun die Kritik das Resultat, daß die Argumente auf beiden Seiten hier gleich stark sind, so darf sie erst das alleinige den Ausschlag gebende Gewicht auf die inneren Gründe legen. Daß diese bisher nicht gehörig in ihrer ganzen Schärfe und Bedeutung herausgestellt sind, liegt in dem Gange, den die kritischen Untersuchungen hier genommen haben, ist aber allerdings nothwendig und jetzt mehr denn je wesentliches Bedürfniß. Es dürfte aber noch sehr die Frage seyn, ob derje-

*) Stud. u. Krit. 1837. H. 4. S. 925.

**) In Tholuck's Litter. Anz. 1835. Nr. 77 f.

Digitized by Google

nige Standpunkt, von welchem aus der verehrte Recens. die inneren Gründe zum Vortheil der Authentie ausschlagen lassen will, nicht selbst wieder von der gegnerischen Kritik als eine Voraussetzung in Anspruch genommen werden dürfte. In dem Sinne aber, in welchem die neueste Zeit absolute Voraussetzungslosigkeit für den Historiker und die historische Kritik gefordert hat, kann ich nur eben so sehr eine Unmöglichkeit, als psychologische Unwahrheit erkennen, wie dieß von Dr. Neander neuerdings so treffend in Anwendung auf einen speciellen Fall, den historischen Mittelpunkt des christlichen Glaubens, gezeigt worden ist *).

§. 1.

Wir haben es sogleich beim Beginne unserer Untersuchungen mit einer seltsamen Illusion zu thun, worin die neuere Kritik von vorn herein befangen ist. Der Verf. des B. Dan., dieser Jude der Makkabäischen Zeit, war kein Betrüger, falsarius, wenn er dem allgemeinen schriftstellerischen Charakter seiner Zeit folgte, unter der Hülle von Geschichten, zu denen berühmte Namen des Alterthums den Stoff liehen, allgemeine Wahrheiten vorzutragen, einen Propheten der Vorzeit lehrend und weissagend auftreten zu lassen **).

Freilich ist es in manchen Fällen unverfänglich, die Form, den schriftstellerischen Charakter einer Zeit sich anzueignen, in sie einzugehen: die biblischen Schriftsteller sind selbst ein schlagender Erweis dafür, wie in Mitten des Wechsels der menschlichen Form durch die Ausprägung eines höheren, göttlichen Geistes in derselben, die Form verklärt, und jedes wahrhaft menschliche Bedürfniß hier seine reine, volle und wahre Befriedigung findet. Ist aber die Form selbst keineswegs eine unverfängliche, dem verderbten Zeitgeiste angehörig, eine Frucht der Entartung und des Verfalls einer Periode, so sinkt ihre Aneignung zu einem elenden Mittel für einen dann nicht mehr heiligen Zweck herab: der Schriftsteller, der eine Zeit, wo litterärische Fälschung und Betrügerei herrschende Mode ge-

*) Das Leben Jesu Christi von Neander, S. 1 ff.

**) So von Lengerke, Einl. §. 15.

Digitized by Google

worden ist, so wenig begreift, daß er hierauf willig eingeht, ist nichts als ein feiler Sclave des Zeitgeistes. Unser sittliches Urtheil in diesem Falle wird also unbestochen, ein und dasselbe bleiben müssen.

Aber fast scheint es, als suchte man von unserm Buche den Vorwurf des absichtlichen Betruges, der wohl und reiflich meditirten Fiktion abzuwenden: denn auf alle Weise versucht man, den Verf. in Schutz zu nehmen gegen die Anschuldigung eines boshaften, elenden Betrügers. War denn etwa er selbst der Getäuschte, daß er ohne zu wissen was er that, Sage für Geschichte, apokalyptische Gebilde seiner Zeit für alte Weissagungen nahm? Nicht doch; hat er doch nicht einmal nach den Forschungen des Kritikers die Sage benutzt (Einl. S. XCV.), sondern die Geschichte selbst erfunden: und dasselbe ist ihm auch bei dem prophetischen Abschnitte widerfahren. Oder ist unser Verf. etwa ein Fabeln- oder Parabeln-Dichter, und will als solcher angesehen seyn? Dann ließen wir uns die Fiktionen gerne gefallen; jeder Leser würde aus der Natur der Sache erkennen, woran er sich zu halten habe. Dem ist aber keineswegs also: der Verf. will Geschichte und wahre Weissagung liefern: er selbst versichert die Wahrhaftigkeit derselben wiederholt und nachdrücklichst (8, 26; 12, 4. 9); erst die neuere Kritik will der Geschichte die Glaubwürdigkeit, der Weissagung das ante eventum absprechen: was beweiset dieß aber für die Absicht und den Zweck des Verf.'s, und was berechtigt unsern Kritiker, seine subjektiven Vorstellungen zu den objektiven des Schriftstellers zu stempeln? Ist doch sonst die Kritik mit dem ruhmredigen Namen ihres „rein objektiven Charakters" so freigebig!

„Aber die didaktische, moralische Tendenz, welche in der ganzen Geschichte und Weissagung hervortritt, die Juden der Makkabäerzeit zu belehren, zu trösten" u. s. w. Dieß zugegeben für den Augenblick — was folgt daraus? Durch Geschichte, durch Weissagung wollte der Verf. so segensreich wirken, keineswegs aber, jene als solche nur einen Augenblick Preis geben. Uebrigens ist die ganze Historiographie und Prophetie durchaus didaktisch — freilich im höhern Sinne, als der beschränkte Gesichtskreis der neologischen Kritik es zu begreifen

Digitized by Google

vermag —; über dem theokratischen Pragmatismus der älteren Historiker sollten wir auf diese Weise am Ende gar ihre Absicht, Geschichte zu berichten vergessen u. s. w.

Können wir uns durch die Vorgänge unsers Kritikers demnach nicht verleiten lassen, den Vorwurf des litterarischen Betruges, den angeblichen Pseudodaniel als Verf. vorausgesetzt, zurückzunehmen, so fragt sich, ob die Stellung des Alterthums solchen Erzeugnissen gegenüber nicht dennoch eine andere war, als unsre auf feinerem religiös-sittlichen Gefühle vielleicht beruhende Ansicht. Aber das Fälschen und Unterschieben eigner Produkte unter fremden Namen hat zu allen Zeiten bei Bessergesinnten Widerspruch und Tadel erfahren. Wir erinnern hier nur *) an jenen Fälscher Onomakritos, der vom Dichter Lasos auf der That ertappt, wie er die Werke des Musäus verfälschte, vom Pisistratiden Hipparch, wiewohl er ihm wichtige Dienste geleistet, aus seinem Vaterlande verbannt wurde (Herod. VII, 6.). Das war der gerechte Lohn solcher Fälscher (ἐπιποιητάς), und alle wahrheitsliebenden Schriftsteller der Hellenen haben, weit entfernt, ihr Verfälschen zu billigen und bemänteln, vielmehr den Betrug aufzudecken gestrebt **), wenn es anders noch möglich war. Nicht nur ein Cynäthus ***), sondern selbst ein Solon entging nicht dem gerechten Tadel der Nachwelt, weil er Verse über Salamis in dem Homer einschwärzte und dieselben als ächt dem Volk vorlas †). Nahm es aber Hellas mit den hehren Denkmälern seiner alten Poesie so strenge, so noch ungleich mehr mit seinen heiligen Seherspruchen. „Herodot macht sich nichts daraus, Unreinigkeit, die das Heiligthum befleckte, zu enthüllen, eine bestochene Pythia, bei Namen aufgeführt, dem schmachvollsten Andenken Preis zu geben (VI, 66.) ††)." Warum ver-

*) Vgl. meinen Aufsatz in der Evangel. KZ. 1834. November. S. 710.

**) Man sehe nur z. B. den einzigen Pausanias I, 22. §. 7. II, 26. §. 6. VIII, 31. §. 1. IX, 27. §. 2. 30. §. 5.

***) Vgl. Scholl. ad Pindar. Isthm. 3, 55. Eustath. scholl. ad Hom. Il. α', 1.

†) S. Plutarch, Solon c. 15. Diog. Laert. I, 48.

††) Dahlmann, Forschungen auf d. Geb. d. Gesch. II. S. 163.

Digitized by Google

barg man auch sonst so sorglich alle Orakelausspruche, warum lagen sie in Athen in der Akropolis sorglich aufbewahrt (Herodot V, 90.), oder weßhalb waren Spartas Könige selbst ihre Hüter (VI, 57.), wenn nicht, um jedem Betruge zu wehren und das Volk im unverfälschten Besitz der Weissagungen zu erhalten?

Auch in der biblischen Geschichte fehlt es nicht an Zeugnissen dafür, wie dem unheiligen Treiben solchen litterarischen Truges gegenüber sich der Geist Gottes bewährte als ein Geist des Herrn, der ein Licht ist und in ihm ist keine Finsterniß (1 Joh. 1, 5.). Es war nicht umsonst, daß der Apostel Paulus es den Christen aufs Nachdrücklichste einschärfte, zu richten die Propheten, so unter ihnen aufständen (1 Kor. 14, 24. 29.) und zu prüfen die Weissagung (1 Thessal. 5, 20. 21.). Auch in dieser Zeit gab es dem Apostel fälschlich beigelegte mündliche und schriftliche Aussprüche apokalyptischen Inhalts *), und der Apostel warnt aufs Nachdrücklichste dagegen und sucht die Fälschung möglichst zu verhindern (2 Thess. 2, 15; 3, 17.). Die alten KVV. aber — so oft sie auch beim Mangel an kritischer Einsicht, insbesondere beim A. T. durch die ihnen allein zugängliche Alexandrin. Uebersetzung fehl griffen — wie anerkennungswerth ist ihr strenges Festhalten an den richtigen Prinzipien in jener Beziehung! Ausgehend davon, daß der Begriff des Kanons der der Regel christl. Glaubens und Lebens sey, und daher nur authentische auf Apostolischen Ursprung zurückzuführende Schriften in sich begreife **), nahmen Irenäus, Tertullian u. s. w. den Begriff des Apokryphischen in dem Sinne von häretischen (namentlich von Gnostikern ausgegangenen), geheim gehaltenen und falschen Verfassern zugeschriebenen Schriften ***). Dieß bestätigt auch die Vergle-

*) 2 Thess. 2, 2. Calvin sagt: testimonio est, veterem fuisse hanc impudentiam aliena nomina supponendi; und zu 3, 17: hoc vetus fuit Satanae artificium, suppositia scripta obtrudere, ut veris fidem derogaret, deinde mentitis apostolorum titulis impios errores spargere ad sanam doctrinam adulterandam.

**) S. Plancks Abhandl. in den commentt. theoll. ed. Rosenm. etc. I. p. 209 sqq.

***) Ἀπόκρυφοι καὶ νοθαὶ γραφαί. Iren. adv. haer. I, 20. Gieseler, in den Stud. u. Krit. 1829. 1. S. 141 ff.

Digitized by Google

chung dieser Produkte selbst vollkommen. Häretiker sind ihre Verff.; häretische Lehren ihr Inhalt; ihr Zweck war, zu täuschen: die die reine Lehre und somit auch die lautern Quellen derselben erhaltende und bewahrende Kirche mußte gegen sie auf der Hut seyn. Penes nos, sagt Tertullian von den Häretikern, apocryphorum confessione damnantur (de anima c. 2.). Ein Presbyter, ungefähr im Anfang des 4ten Jahrh. wagt es, dem Paulus eine Schrift fälschlich beizulegen: der Betrug wird entdeckt, und der Fälscher seines Amtes entsetzt*). Das war die Praxis der alten Kirche. Man kann getrost den Grundsatz aufstellen und historisch erweisen, daß da, wo die reine Lehre des Evangeliums mit lebendigem Sinne festgehalten wurde, die Kirche die Obliegenheit stets anerkannt, Kanonisches und Apokryphisches sorgfältig zu unterscheiden, und nur da, wo die Lehre mehr oder weniger unlauter und verunstaltet wurde, auch die Quellen der Wahrheit minder lauter fassen, da hier das richtige Prinzip der Untrüglichkeit des göttlichen Wortes fehlte, der Geist Gottes selbst in seiner erleuchtenden und heiligenden Kraft mehr oder weniger verkannt und für menschliche Satzungen auch menschliche Quellen zur Bestätigung derselben durch selbst unlautere Mittel herbeigeschafft wurden **).

Aber unsere Zeit hat den Sinn für diese Wahrnehmungen in einem beklagenswerthen Maße verloren. Ein frappanter Beleg dafür liegt in der neuesten NTlichen Einleitung vor. Mit den Pastoral-Briefen, sagt Dr. Credner, II. S. 478. ist „eine absichtliche Fälschung" vorgegangen. „Der Fälscher fühlte die Schwierigkeit eines solchen Beginnens und traf demgemäß seine Maaßregeln. Um seinen Betrug unkenntlich zu machen" u. s. w. „Waren — heißt es dann weiter S. 483. — Timotheus und Markus nicht selbst bei diesem Unternehmen betheiligt, so waren es doch sicher Anhän-

*) Tertullian. de bapt. c. 17. Hieronym. de vir. illust. c. 7.

**) Interessant ist hier das Urtheil eines Valckenaer über Clem. Al.: malebam mendacem Judaeum (den Aristobul) ut fraudulentum agnoscere (*fraus enim et haec dicenda est*), quam Christi nomen et ad misuntissimas fraudis inimicam illam excellentem Christi philosophiae professos. de Aristob. Jud. p. 10.

Digitized by Google

ger und Freunde dieser Männer" u. s. w. Man erstaunt über die Größe des Betrugs, noch mehr über die angeblich dabei betheiligten Männer — aber sogleich weiß die Kritik unser Erstaunen zurückzuschlagen. „Das Harte einer Anklage der Fälschung verliert sich, sobald man die Eigenthümlichkeit der Zeit, auf welche durch gefeierte Namen fast allein einzuwirken war, und den Zweck der Fälschung in das Auge faßt." (S. 484.)

Da haben wir dasselbe heilsame Antidoton, welches uns beim B. Daniel geboten wird. „Wir vermögen in diesem Verfahren nichts zu entdecken was uns verleiten könnte, ihn (den angeblichen Verf.) einen Betrüger zu nennen," sagt v. Lengerke S. LXXXVI. „Ein wahrhaft frommer Sinn trieb ihn an, zur Bewahrheitung der Lehre, die in ihm zur Ueberzeugung gediehen war, zur Befestigung der schwankenden Gemüther in drohender Zeit, diese Fiktion zu wählen und den alten Prophetengeist heraufzubeschwören." Wahrlich eine feine jesuitische Moral! Den Verf., der so trefflich das: „der Zweck heiligt die Mittel" in Anwendung bringt, den erfüllte „ein wahrhaft frommer Sinn". Der laxen, schlaffen Moral unsrer Zeit ist vieles vorbehalten: diese Vorstellungen von Frömmigkeit würden einem Escobar, Garasse und Sanchez alle Ehre machen!

Wie stellt sich nun jenem Fälschungsgeiste gegenüber das A. T.? Mit Nachdruck hatte bereits Moses geboten, die falschen Propheten zu tödten, und zwar nicht nur denjenigen, welcher im Namen eines fremden Gottes weissagen würde, sondern auch „welcher sich erfrechen würde, etwas zu reden im Namen Jehovas, was Jehova ihm nicht geboten habe." (Deuter. 18, 20.). Bis in die späteste Zeit des Prophetenthums hinein hat man das Gebot wohl erkannt, und noch Sacharjah benutzt es, um den Geist des Bundesvolkes in neuer besserer Zeit darnach zu charakterisiren *). Die höchste Sorgfalt verwenden die wahren Propheten darauf, um ihre Weissagungen als göttlichen Ursprungs selbst den frechsten Angriffen gegenüber dokumentiren zu können. So nimmt Je-

*) 13, 3. Vgl. Hengstenberg, Christol. II. S. 322 ff.

Digitized by Google

saias zwei Zeugen zu Hülfe und stellt sein Orakel als förmliches gerichtliches Dokument aus, damit seine Wahrhaftigkeit nicht in Zweifel gezogen werden könne, 8, 1 ff. Dazu sagt Vitringa treffend (I. p. 249.): signare debebant hanc chartam pro more, inscriptis nominibus et adscripto tempore, editae hujus prophetiae, ut incredulitas Achazi et populi Judaei post rem gestam deinceps ex hoc instrumento convinci posset, quippe ex quo pateret, prophetiam de subversione regnorum Ephraimi et Syriae eo tempore editam esse a vate, quo nemo fere fidem adhibebat praedictis et vates plane paradoxa et incredibilia loqui videbatur. Gesenius (Comment. 1. S. 341.): „Jehovah befahl den Propheten, die tröstende Weissagung — gegen jeden Verdacht der Verfälschung zu sichern." Hengstenberg (Christol. I. 2. S. 96.) „er soll dann die Weissagung, wie ein gerichtliches Dokument durch die Auktorität glaubwürdiger in bürgerlichen Ansehen stehender Zeugen bestätigen lassen, damit er nach der Erfüllung der ungläubigen Menge das Dokument vorzeigen und jeden Verdacht eines *vaticinii post evehtum* von sich entfernen könne." An Zweiflern muß es demnach in damaliger Zeit bereits nicht gefehlt haben; je größer der Aufwand zur Rechtfertigung des Propheten ist, desto stärker muß die Macht des Zweifels an seiner Wahrhaftigkeit die Gemüther beherrscht haben: und in der That ist nicht die geringste Klage der Propheten die über den Mangel an Glauben, den sie finden, und die Leiden, welche die Geringschätzung ihrer Verkündigungen ihnen zuzog (vgl. z. B. Ezech. 12, 22 ff.).

So ist die ältere Zeit des blühenden Prophetenthums den Fälschungen abhold: aus ihr können diese nicht füglich hergeleitet und erklärt werden; aber desto mehr vielleicht die spätere Hasmonäische Periode. Diese charakterisirt freilich im Allgemeinen ein starres Festhalten am Ueberlieferten — indessen wir sehen uns hingewiesen auf den unkritischen Geist dieser Periode, und damit mögen wir uns denn einstweilen beruhigen. Auch werden wir erinnert *) an die „damals in Pe-

*) Von Lengerke, S. LXXXIV. nach Zunz, die gottesdienstl. Vortr. d. Juden S. 118 ff.

Digitized by Google

lestina allgemein herrschende Sitte, in historischen Hagadas — unter der Hülle von Geschichten, zu denen berühmte Namen des Alterthums den Stoff liehen, Wahrheiten vorzutragen, Schwierigkeiten zu lösen, Hoffnung und Trost zu bereiten." Wir denken an Erzählungen, wie Tobi, Judith u. ähnl., und können wir dieselben gleich nicht ins Makkabäische Zeitalter hinaufrücken, so mag es doch seyn, daß damals schon diese Sitte aufkam und, wie man so gerne will, allgemein herrschte. Aber auch hier ist nicht einmal überall litterarische Fälschung im engeren Sinne anzutreffen. So macht das Buch Judith keine Ansprüche, irgend einem bestimmten Verf. oder einer bestimmten Zeit anzugehören. Allerdings soll aber nicht in Abrede gestellt werden, wie da, wo einmal dergleichen falsche und einen ausgearteten, unselbstständigen Geist beurkundende Fiktionen gang und gäbe geworden sind, es nicht auch nahe lag, sich dergleichen in Bezug auf den Verf. zu erlauben. Eine solche liegt uns vielleicht im Buche Tobi vor, wenigstens nach dem Griech. Texte desselben (s. 1, 1. 12, 20. 13, 1.). Wie man aber auch hier das Unstatthafte, und dem Buche ein lügenhaftes Gepräge Gebende erkannte, zeigt die Aenderung aller dieser Stellen in der aus einem älteren Chaldäischen Texte geflossenen lateinischen Uebers. des Hieronymus. Durchaus nicht können wir mithin diesen Umstand benutzen, um dasjenige daraus zu folgern, was die Gegner wollen. — Näher scheint der Verdacht litterarischer Fiktion bei Büchern, wie Koheleth, zu liegen *), dem ein späterer Verf. den Salomonischen Namen vorsetzte. Will denn aber wirklich der Verf. dieses B. den Salomo als Verf. desselben angesehen wissen? v. L. erinnert selbst an Hiob, und Niemanden ist es bisher eingefallen, in diesem wirklich ganz parallelen Falle eine Fiktion rücksichtlich des Verfassers anzunehmen. Der Dichter darf zu dichterischen Zwecken gewiß seine Personen wählen und redend einführen — wie Homer, Virgil und Tasso ihre Helden —; Niemand wird hier den Dichter verkennen, und wissen, mit wem er es zu thun hat**). Hier aber tritt

*) Wobei wir einstweilen es dahin gestellt seyn lassen wollen, ob er dem Hasmonäischen Zeitalter angehöre oder nicht.

**) So urtheilen auch z. B. die neuesten Interpp. über Koheleth

Digitized by Google

ein Prophet auf, der bestimmte Weissagungen für die seinige ausgiebt, und sich die Aufzeichnung derselben in historischem Berichte ausdrücklich zuschreibt (7, 1.). So lange man dieß aber nicht als dichterische Fiktion zu erweisen im Stande ist, so lange steht auch der spezifische Unterschied der zu unserm Buche beigebrachten Parallelen in Bezug auf die litterarische Fälschung fest. Auch erkennt man dieß sehr wohl bei der nichtkanonischen Litteratur an, und die Art wie man unserm Buche gegenüber mit einer gewissen ehrfurchtsvollen Miene daneben steht den freisinnigen Kritikern unsrer Zeit als frappante Inconsequenz übel genug an. So urtheilt z. B. Bleek gegen Thorlacius von den Sibyllinen: „Daß die Sibyllisten gar nicht die Absicht gehabt haben, zu täuschen, davon wird er (Thorl.) uns schwerlich überreden. — Bei weitem die meisten Stücke treten offenbar mit dem Anspruche auf, für Weissagungen oder Aussprüche der alten Sibylle gehalten zu werden. Die Absicht der Verff. dabei ist, dem, worauf es ihnen eigentlich ankommt, dadurch Glauben zu verschaffen *)." Es sagt auch Hoffmann vom B. Henoch, der Verf. sähe gar sein Werk als ein von dem Patriarchen dieses Namens herrührendes, schriftliches Denkmal betrachtet, und der Zweck bei seinem frommen Betruge sey der, seine Volksgenossen aufzurichten und zu stärken **). Wir haben es sonach in Produkten dieser Art mit der bestimmten Absicht ihrer Verff. zu thun den Leser zu hintergehen rücksichtlich der Person ihres Urhebers; eine solche konnten wir in den vorher angezogenen Parallelen nicht entdecken: wir müssen diese mithin als unstatthaft zurückweisen.

Bis dahin haben wir demgemäß vergebens uns nach Beispielen litterarischer Fälschung aus dem Makkabäischen Zeitalter umgesehen. Wir könnten höchstens zugeben, daß wir hier eine gewisse Tendenz zur Aufzeichnung von Hagadas antreffen, und

ganz richtig, daß der Verf. nicht „im geringsten die Absicht gehegt oder befördert habe, dem Salomo ein Buch unterzuschieben." S. Ewald. poet. BB. d. A. B. IV. S. 189. Knobel, Comment. üb. d. B. Koheleth S. 89.

*) Bleek, in d. Berliner theol. Zeitschr. I. S. 157.

**) Die Apokalyptiker der ält. Zeit. I. S. 21. und 28.

Digitized by Google

hätten damit vielleicht eine Parallele zum historischen Theile unsers Buches gewonnen. Vielleicht — denn der inneren Kritik muß es dann noch vorbehalten bleiben, zu untersuchen, ob wir im Daniel unhistorische, legendenhafte Erzählungen besitzen oder nicht. Allein wir sind gedrungen, ein Mehreres zu verlangen. Um die Erscheinung unseres Buches zu erklären, waren Analogieen beizubringen zu dem Unterschieben prophetisch-apokalyptischer Schriften im Makkab. Zeitalter. Denn auch v. Leng. erkennt das „vorherrschend apokalyptische Element" des Buches an (S. XCI.). Wie lauten denn nun die Beweise für eine solche präsumirte Richtung des Zeitgeistes? Man kann sich des Staunens nicht erwehren, wenn wir in dieser Hinsicht auf die ältere Griech. und Römische Sibyllistik, die Zoroastrische Eschatologie zunächst verwiesen werden (S. CIII ff.). Man denke: daraus sollen wir uns das Entstehen und Blühen einer Apokalyptischen Litteratur im hasmonäischen Zeitalter erklären*)! Damit kann es nicht ernstlich gemeint seyn; wir suchen mithin nach andern Analogieen, und diese werden uns geboten in den uns aufbehaltenen Sibyllin. Orakeln — eine um so merkwürdigere Analogie, heißt es S. CIV., als ihre Anfangsepoche in die Makkabäerzeit gesetzt werden zu müssen scheint**). Aber befinden wir uns denn damit wirklich an der eigentlichen Geburtsstätte der genannten litterar. Fiktionen? Von Palästina wirft uns gewaltsam genug diese kühne Kritik plötzlich nach Alexandrien, und daß hier das Fälschen zu Hause war, daß man sich gerne in Weissagungen versuchte, und deßhalb schon in die älteren kanonischen Propheten hineinfälschte, zeigt schon die Beschaffenheit der Alexandrin. Uebersetzung und ist eine wohlbekannte Thatsache***).

*) Mit gleichem Rechte könnte man sich auch auf die Sitte Arabischer Schriftsteller, berühmten Männern des Alterthums Gedichte in den Mund zu legen (s. darüber Ewald in der Zeitschr. für d. Kunde d. Morgenlandes I. S. 96.), berufen. —

**) Schon Bleek sagte a. a. O. H. III. S. 253.: „an diesen Orakeln haben wir eine vollkommene Analogie zu unsern Danielischen Weissagungen." Vgl. auch de Wette, Einl. S. 319. 4te Ausg.

***) So ist z. B. das Buch Baruch ein solcher gefälschter Alexandrinischer Pendant zum B. des Jeremias.

Digitized by Google

Was beweiset dieselbe aber für unser im Makkab. Zeitalter auf Palästinensischem Boden angeblich aufgewachsenes litterarisches Erzeugniß? — Noch dazu, sehen wir uns diese Parallele genauer an, so steht es schlimm mit der gegnerischen Sache. Das dritte Buch der Sibyllinen ist nach den neuesten kritischen Untersuchungen *) seinem bei weitem größten Bestandtheile nach von einem Alexandrin. Juden zur Makkab. Zeit verfaßt — und, wie wir glauben, mit gutem Rechte. Allein gerade hier findet sich eine unverkennbare Nachahmung des Buches Daniel, und der Verf. dieser Orakel zeigt die sichtliche Tendenz, die Weissagungen desselben auf die Makkab. Zeit anzuwenden. Dieß tritt besonders hervor in dem Abschnitte III., vs. 319 sq. p. 411. ed. Gall., wo Antiochus Epiphanes als ein Sproß des Macedonischen Reiches geschildert wird mit durchaus unserem Buche entnommenen Farben; vgl. besonders die Stellen: ὀίζαν ἴαν γε διδοὺς — ἐκ δείης δὴ κεράτων παρὰ δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει — καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει, mit Dan. 7, 7. 8. 11, 20. Bleek a. a. O. S. 222 ff. erkennt diese Uebereinstimmung an, und hilft sich mit der Annahme, daß beide Verff., der Sibyllist in Aegypten und der Palästinensische beim Daniel, aus einer gemeinschaftlichen Quelle das Bild — die Darstellung des Macedonischen und der aus ihm sich bildenden Reiche als eines Thieres mit zehn Hörnern — entlehnt haben, — eine Annahme, welcher man das Gezwungene sogleich ansieht, und die nach dem eigenen Geständnisse ihres Urhebers nur der Voraussetzung ihren Ursprung verdankt, daß die Danielischen Weissagungen erst aus derselben Zeit herrühren. Wo aber so augenscheinlich eine Quelle vorliegt, wie in diesem Falle, da ist die Zuhülfenahme einer dritten völlig unbekannten, rein hypothetischen, nichts als ein Luftgebilde, das alsobald in ein Nichts sich auflöset.

Sonach fehlt es bis jetzt an allen Analogieen, welche die Entstehung des B. Daniel im Hasmonäischen erklären und begreiflich machen. Von vorn herein stellt sich demnach die

*) Vgl. Bleek a. a. O. I. S. 206 ff. Gfrörer, Philo u. die Alexandr. Theosoph. II. S. 121 ff. Lücke Einl. in d. Apokal. S. 118 f.

Digitized by Google

gegnerische Behauptung auf einen sehr schwierig zu behauptenden Standpunkt: eine ganz isolirte, fremdartige und räthselhafte Erscheinung tritt uns ihr zufolge in dem B. entgegen. Sitte und Vorstellung der Zeit, auf welche die Gegner sich berufen, sind keineswegs einer litterarischen Fiktion wie diese günstig, sondern sprechen vielmehr ernstlich wider dieselbe.

§. 2.

Allein das Buch Dan. soll nicht nur im Makkab. Zeitalter entstanden seyn, sondern auch sogleich nach seinem Entstehen mit entschiedenem Beifall aufgenommen, zu großem Ansehen erhoben und deßhalb dem Kanon einverleibt seyn. Ungenügend war dieser Punkt von der bisherigen gegnerischen Kritik erörtert worden: um so begieriger waren wir daher, von der neuesten Kritik die Lösung der schwierigen Frage zu vernehmen.

Es ließe sich zeigen und ist anderweitig auszuführen versucht worden, wie schon die äußere Geschichte des Kanon *) jene Annahme nicht zuläßt, da derselbe zur Makkabäischen Zeit als längst geschlossen anzusehen ist. Allein wir wollen von dieser Beweisführung, die wir für bis jetzt durchaus unwiderlegt anzusehen uns befugt halten, eine Weile absehen und auf die Art des gegnerischen Verfahrens mehr eingehen. Wir wollen sogar das Prinzip einstweilen zu dem unsrigen machen, wiewohl wir es für grundfalsch halten, welches Hitzig **) neuerdings wieder aufgestellt hat, „von den gewissen exegetischen Thatsachen aus die ungewissen kritischen (der Entstehung und Abschließung des Kanon) zu bestimmen." Aber auch so bleibt jene erste so gepriesene Gewißheit eine um nichts festere als die andere, wie dies das beispiellos willkührliche Verfahren des Verf.'s rücksichtlich des Alters und der Verff. der Psalmen am evidentesten zeigt. Ganz ähnliche rein hypothetische Parallelen werden uns auch von Lengerke geboten. Außer jenen Makkab. Psalmen sollen die Chronik, Koheleth, Esther, Jona erst gegen das oder im Hasmonäischen Zeitalter kano-

*) S. mein Handb. d. Einl. in d. A. T. I, 1. Absch. 1.

**) Die Psalmen Th. II. S. 116.

Digitized by Google

nisch geworden seyn (S. XV ff.) — eine treffliche Gewißheit und feste Grundlage für die Ansichten über die Abschließung des Kanon!

Doch wir wollen auch hierüber nicht mit den Gegnern rechten. Wir haben es hier mit einem erwiesener Maßen betrügerischen Machwerke jener Zeit zu thun, und wie ein solches kanonisch geworden sey, soll erklärt werden. Gesetzt nun auch, der Kanon und insbesondere der dritte Bestandtheil desselben war noch nicht geschlossen — wie dieß gleichfalls die bis jetzt unerwiesene Voraussetzung der Gegner ist — so wird dadurch das Auffallende dieser Erscheinung keineswegs gemindert; denn „Daniel steht abgerissen von der alten lange vor ihm geschlossenen Prophetenreihe und vereinzelt da; er ist — gleichsam als Zugabe zum Prophetismus zu berücksichtigen," sagt einer der Gegner der Authentie selbst *). Hatte das Buch in seiner urplötzlichen Erscheinung im Makkab. Zeitalter so viel Auffallendes, so mußte die ihm geschenkte Aufmerksamkeit desto größer, seine Prüfung desto strenger ausfallen. Die Verblendung muß mithin unglaublich gewesen seyn, da man ungeachtet eines so frappanten Charakters dem Buche unbedingten Beifall schenkte, ihm die höchste Ehre widerfahren ließ, welche einer Schrift zu Theil werden konnte.

Der Umstand, daß das Buch kanonisch wurde, beweist sonach, daß dasselbe sich rechtfertigen konnte als ein solches, welchem mit Recht jene Aufnahme widerfuhr. Wie aber konnte diese Rechtfertigung nur mit dem mindesten Glücke von Statten gehen bei einem solchen Entstehen? Man denke nur: bis dahin hatte man nichts von einem so bedeutenden, die vielbewegte Zeit so vielfach betreffenden, für sie höchst gewichtigen Buche gewußt — wie vermochte es diesem gewichtigen Einwurfe mit Erfolg entgegen zu treten? Man sagt: „das Buch entsprach vollkommen den Zeitbedürfnissen" — nun wohl, so wird es vielfach gelesen seyn, großes Interesse

*) Knobel, der Prophetismus der Hebr. II, S. 17. vgl. auch Baumgarten Crusius, opuscc. theoll. p. 107., welcher gar vermuthet, die Juden hätten ein Gefühl der von der älteren Prophetie abweichenden des B. Dan. gehabt und es deßhalb nicht unter die Propheten gestellt.

Digitized by Google

auf sich gezogen haben, aber deßhalb auch — kanonisch geworden?! Es erhellt, der Schluß ist stark, viel zu kühn in Verhältniß zu den Prämissen. „Es bestätigte die jüdischen Zeitvorstellungen" — dieß thun alle Apokryphen, und sind dennoch nicht zu dem Range der kanonischen erhoben. „Es enthielt für den unkritischen Geist der Periode nichts Befremdendes" — als ob es dazu eines besonders kritischen Geistes bedürfte, um in einer so einfachen Thatsache zu entscheiden. Was Creuzer sagt von den sogenannten Orphischen Gedichten, daß ihnen nothwendig von den späteren Verff. alte vorhomerische, Orphische Lehrsätze eingewebt seyn mußten; denn sonst habe sie ja sofort jeder Athener Lügen strafen können und es habe dazu keines Lasus bedurft, um den Onomakritus auf der That zu ertappen *), — dasselbe leidet seine volle Anwendung auf unsern gegenwärtigen Fall. Aber, sagt man, der Verf. wollte selbst bis auf den Ausgangspunkt seiner Verheißungen verborgen bleiben, nach c. 8 und 12. So groß nun dieses Mißverständniß in exegetischer Hinsicht ist, so beweiset dasselbe auch nicht einmal etwas zu Gunsten jener Annahme. Wollte das Buch wirklich im eigentlichen Sinne bis an das Ende geheim gehalten seyn, so durfte es auch nicht in der Makkab. Zeit, sondern erst in der Messianischen zum Vorschein kommen, mithin auch dann noch nicht kanonisch werden.

Man sieht es wohl ein, daß diese Argumente nicht ausreichen, um die Kanonicität des Daniel zu erklären — und man sieht sich deßhalb zu einem letzten Refugium genöthigt, wo wir dann die Gegner gerne lassen können. Dieses besteht in nichts anderem, als der Vorstellung vom Kanon selbst. „Die Idee des alttestamentlichen Kanon, heißt es, haben wir darin zu setzen, daß er treue Urkunden enthalten soll, welche uns das Judenthum nach allen Seiten hin erkennen lassen **)." Bei einer solchen Vorstellung ist freilich der wesentlich integrirende Begriff vom Kanon durchaus vernichtet; denn es ist nicht abzusehen, warum dann nicht auch die

*) Symbolik 3, S. 146.

**) von Lengerke S. LXXXVI.

Digitized by Google

Apokryphen, als ebenfalls eine Seite des Judenthums darstellend, hinein gehören sollen. Jedenfalls ist dieß aber die dürftige und dürre Ansicht unserer Zeit vom Kanon — daß es nicht die des älteren Judenthums war, ist eine jetzt allgemein zugestandene Thatsache *). Die Geringschätzung, welche die moderne Kritik durch ihre profane Ansicht gegen den Kanon an den Tag legt, darf in keiner Weise dem Makkabäischen Zeitalter aufgebürdet werden. Freilich waren beide Zeiten gleicher Ansicht in dieser Hinsicht, so würde sich die Aufnahme unsers Buches als eines kanonischen ohne Schwierigkeit erklären: nun bildet aber gerade diese Divergenz ein bedeutendes Hinderniß für die gegnerische Behauptung.

Was von der Leichtgläubigkeit und dem Leichtsinne der damaligen Zeit, die so vorschnell ein Buch wie das unsrige so hoch stellte, behauptet wird, wird historisch unwahrscheinlich im höchsten Grade durch die Ansicht jener Periode vom Kanon. Die Erklärung, welche wir 1 Macc. 12, 9. lesen: ἡμεῖς ὑπερόσδεεις τούτων ὄντες, παράκλησιν ἔχοντες τὰ βίβλια τὰ ἅγια τὰ ἐν ταῖς χερσὶν ἡμῶν, ist ein charakteristischer Ausdruck der Denkweise des damaligen Judenthums, das seine hohe Achtung gegen die kanonischen Schriften auf die Heiligkeit, den göttlichen Ursprung, die Inspiration derselben gründete. Bildete dieß das Motiv der Aufnahme einer Schrift in den Kanon, so ist damit zugleich das Prinzip der Vorsicht, der Unterscheidung zwischen Aechtem und Falschem scharf genug anerkannt. Man erklärte ausdrücklich die damalige Zeit für eine vom prophetischen Geiste verlassene (1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41.), und nur die alten Propheten galten als πιστοὶ ὁράσεως (Sir. 46, 15. 48, 22.). Diese Urtheile, weit entfernt einen unkritischen Geist zu verrathen, zeigen vielmehr die scharfe, schroffe Scheidewand, welche man zwischen Kanonischem und Nicht-kanonischem zog. Von „Uebergängen des Kanonischen ins Apokryphische," von einem „an der Gränze des Apokryphischen stehen," und wie die modernen Vorstellungen sonst noch lauten mögen, weiß jene Zeit — und auf dieses historische Faktum kommt es hier allein an — nichts;

*) Vgl. mein Handb. d. Einl. I, 1. §. 10. S. 49 ff.

Digitized by Google

da gilt es ein einfaches entweder — oder. Keineswegs haben sonach die Gegner den Geist der Makkab. Periode begriffen, wenn sie demselben solch ein unbedenkliches Greifen nach einem Buche wie das unsrige und Kanonisiren desselben zutrauen. Man muß zu dem coup de désespoir seine Zuflucht nehmen, wornach laxe, indifferente Ansichten in Bezug auf den Kanon gang und gäbe gewesen seyn sollen, d. h. die Zeit total verkennen, um es plausibel zu machen, daß man mit Bereitwilligkeit jede Bedenklichkeit rücksichtlich des so eben zum Vorschein gekommenen Buches zu Boden schlug.

Aber auch von einer andern Seite aus ist den gegnerischen Annahmen hier der Weg versperrt. Die Makkab. Zeit war eine Zeit, in welcher Schriftgelehrsamkeit bereits blühte. Nicht nur das erste B. d. Makk. erwähnt der Schriftgelehrten (συναγωγὴ γραμματέων 7, 12.), sondern auch das B. Sirach preiset hoch die σοφία γραμμάτεως (38, 24.) und liefert ein ausführliches anschauliches Bild dieser gelehrten Thätigkeit, wohin es unter andern ausdrücklich rechnet: σοφίαν πάντων ἀρχαίων ἐκζητήσει καὶ ἐν προφητείαις ἀσχοληθήσεται. (39, 1.). Mögen sich diese Schriftgelehrten es zugetrauet haben, den Kanon mit neuen Schriften zu bereichern — wir sind jedenfalls nicht berechtigt, bei solchem Stande der Dinge auf die Leichtgläubigkeit, die Unkritik u. s. w. der Periode uns zu berufen. Es kommt auf das Publikum an, vor welchem ein schriftstellerisches Produkt sein Urtheil empfängt; ist es uns schon unerklärbar, wie es so leicht möglich war, bei der allgemeinen Verehrung der alten kanonischen Schriften und ihrer Urheber, ein ganzes Volk so schnöde in Betreff desjenigen, was ihm das Heiligste, sein herrlichster Trost war, zu hintergehen, so wird die angebliche Thatsache noch räthselhafter durch das Vorhandenseyn von Männern, die in der altprophetischen Litteratur wohlbewandert in derselben einen Maaßstab strenger Kritik besaßen und durch ihre entschiedene Vorliebe für jene nicht anders als mit der größten Bedachtsamkeit in Bezug auf jede Neuerung zu Werke gehen konnten.

§. 3.

Haben uns bisher die Erklärungsversuche der Gegner

Digitized by Google

über das Wie? der Entstehung und kanonischen Geltung des Buches nicht befriedigt, so untersuchen wir nunmehr die Ansicht von den Quellen, aus welchen das Buch entstanden und geflossen seyn soll, um zu sehen, ob sich hier vielleicht ein festerer Grund und Boden gewinnen läßt.

Was die Geschichte des B. anlangt, — so lautet das Resultat der neuesten Kritik — so meinte unser Verf. den Daniel, welchen Ezechiel als ein bekanntes Muster der Gerechtigkeit und Weisheit aufstellt (14, 14–20. 28, 3.), der jedoch mit unserm exilischen Daniel nicht identisch seyn kann, sondern wie Noah und Hiob eine Person der Vorzeit ist. Wie sonach der Hauptheld des Buches in eine willkührliche falsche Zeit vom Verf. gestellt ist, so hat er auch der Fiktion rücksichtlich der ihn betreffenden Begebenheiten freien Lauf gelassen: nicht Sagen, in denen ein historisches Element vorhanden, sondern reine Erdichtung liegt in dem Buche vor*).

Es hält schwer, dieser Vorstellung einen nur einigermaßen erträglichen vernünftigen Sinn abzugewinnen. Unser Verf. wußte von Daniel so wenig als wir, und schloß an den Daniel des Ezech. seine Erzählungen an; — was mochte ihn dazu bewegen? Der Name ist für die Geschichte nicht bedeutungsvoll; aber desto mehr vielleicht das ihm vom Propheten zuertheilte Lob. Nun sprach aber so gut als für uns, so auch für den Verf. der äußere Anschein, die Stellung Daniels zwischen Noah und Hiob für die Erwähnung eines der Vorzeit angehörigen Mannes unter dem Namen Daniel. Nichts berechtigte ihn, im Ezech. an einen Exulanten und Zeitgenossen des Propheten zu denken: der Schein war vielmehr dawider; ohne die anderweitige geschichtliche Ueberlieferung würden auch wir sogleich an ein früheres Zeitalter denken. Sonach wäre der Verf. sogleich in einen sehr auffallenden scheinbaren Widerspruch zu Ezech. getreten; er hätte damit seine Arbeit sogleich mit dem ihr höchst nachtheiligen Widerspruche ausgesetzt, ihr den Schein der Wahrheit von vorn herein entzogen **). Jedenfalls mußte aber seiner Fiktion eine Be-

*) So von Lengerke S. XCIII ff.

**) S. Kirmß, descr. et censura recent. de D. l. opin. p. 6. Knobel a. a. O. S. 393.

Digitized by Google

anlassung gegeben seyn, so daß er aus dem Ez. den Schluß zu ziehen sich befugt halten konnte, dieser Daniel habe im Exil gelebt. Je mehr ein solcher scheinbarer Widerspruch zwischen Ez. und unserm Verf. Statt findet, wie ihn denn die neueste Kritik sogar als einen wirklichen darstellt, desto nothwendiger wird es, die Berechtigung des Verfs. den Dan. des Ez. ins Exil zu verlegen, nicht aus dem Ez., sondern aus einer andern Quelle abzuleiten. Sein subjektives Interesse, etwa weil diese Zeit ihm sonst gut für seinen Zweck zu Statten kam, reicht hier nicht aus: denn damit würde er die Waffen selbst gegen sich gekehrt haben. Nur möglicher Weise konnte Ez. von einem Zeitgenossen reden, bloß auf ihn gesehen war aber dieß das Unwahrscheinliche: der Verf. würde mithin das Unnatürliche und Unwahrscheinliche sogleich sich angeeignet haben, somit seinen Zweck, die möglichste Wahrscheinlichkeit seiner Geschichte zu verleihen, rein verfehlt, schnöde verabsäumt haben: mithin ein schriftstellerisches Räthsel für uns seyn.

Der Verf. mußte sonach wissen und es vertreten können, daß der Daniel des Ez. im Exil gelebt habe. Die Sage war es, in Uebereinstimmung mit welcher er nur so schreiben konnte. Wußte diese aber von einem Daniel des Exils, so mußte sie auch mehr von ihm wissen, als den bloßen Namen: denn nur durch die persönliche, geschichtliche Bedeutung des Mannes wird das Andenken an ihn, sein Fortleben in der Sage begreiflich. Damit haben wir dann den Boden der „reinen Erfindung" verlassen *), als einen solchen, welcher uns die Darstellung unsers Buches nicht erklärt. Ueberdieß ist die Annahme der Gegner der Art, daß sie dem Verf. des Buches eine auffallende Inconsequenz des Verfahrens aufbürdet, die uns nicht minder räthselhaft erscheinen muß. Stand derselbe einmal auf dem Standpunkte der reinen Fiktion, hat er in bestimmter Absichtlichkeit seine Geschichte dem Joseph,

*) Daß auch die Gegner selbst genöthigt sind, dieses Princip als nicht ausreichend anzunehmen, zeigt in merkwürdiger Inconsequenz von Lengerke selbst; vgl. z. B. S. 155.: „es mußte einmal der in der „Sage gangbaren Vorstellung von Daniels Weisheit Genüge „geleistet werden."

Digitized by Google

seine Weissagungen dem Erfolge nachgebildet *), hat er es mithin verschmäht, sogar die Sage, deren Benutzung als des beweglichere, leichter neu zu gestaltende Element ihm die jedenfalls willkommenere und seine Zwecke fördernde sein mußte, sich anzueignen, so mußte er sich um so nothwendiger von jenem historischen Haltpunkte frei machen, der ihm nur Fesseln anlegte, statt seine Arbeit zu fördern: er würde, wie die Verff. von Tobith und Judith **), auch aus der freien Dichtung den Namen seines Helden haben hervorgehen lassen, und so diese als den Ausgangspunkt, nicht die Geschichte gewählt und festgehalten haben.

Aber haben wir den Verf. uns auch nicht als frei dichtend zu denken, so hat er doch vielleicht die vorgefundene historische Grundlage in seinem Werke desto mehr erweitert, die Sage ausgeschmückt, und zu seinen Zwecken verschönert oder verunstaltet u. s. w. Man hat es selbst in neuester Zeit nicht unversucht gelassen ***), die historische Grundlage aus dem Buche herauszuschälen; die ungefähr auf das Resultat hinauskommt: Daniel hielt an der väterlichen Religion und Sitte fest, bequemte sich aber auch dabei mit Klugheit seinen Verhältnissen an, so daß es ihm gelang, sich unter einer Reihe von Königen in der Wirksamkeit zu erhalten, zu der ihn seine Kenntnisse und Einsichten, welche er geltend zu machen wußte, befähigten.

Es liegt in dieser Ansicht allerdings eine ehrenwerthe Anerkennung dessen, was das Buch selbst alsobald an die Hand giebt: daß es ohne allen historischen Anhaltspunkt dasselbe nicht entstanden seyn könne, der Verf. einen Grund für sich, wie für seine Leser haben mußte, an diese Person gerade so Hohes und Herrliches in seinem Berichte zu knüpfen. Aber es

*) S. Strauß, Leben Jesu I. S. 104.

**) Die sich deshalb auch von dem den historisch überlieferten Stoff festhaltenden Dichter des B. Hiob unterscheiden, wie Ewald schön gezeigt hat; s. dessen poet. BB. d. A. T. III. S. 16 ff. 20 ff.

***) S. Knobel a. a. O. S. 394 ff. Auch Winer Realler. I. S. 28 spricht von verschönernden Sagen des Buches. De Wette unbestimmt: „die Quelle des Geschichtlichen war vielleicht die Sage, noch mehr aber die von seinem Eifer belebte Phantasie des Verfs."

Digitized by Google

er dann nicht für die Geschichte genug gethan haben würde, das erwähnte Resultat zu berichten, und das Uebrige wegzulassen? Nicht nur der Annahme reiner Fiktion, sondern auch der der verschönerten Sage legt der Prophet Ezechiel ein nicht zu beseitigendes Hinderniß in den Weg. Denn folgendermaßen spricht er sich über den König von Tyrus aus: „Du bist weiser als Daniel, nichts Verborgenes ist dir dunkel," 28, 3. Als die höchste Anmaßung, der Beweis des größten Hochmuthes, der Gott gleich seyn wolle (28, 2.), wird die Zusammenstellung mit Daniel angesehen — ein Beweis, daß dem Dan. hier besondere göttliche Weisheit, Erleuchtung zuerkannt wird, ohne welche die Stelle alle Kraft und Bedeutung verlieren würde. Ja nach dem Ausdrucke כל סתום muß sich diese Erleuchtung besonders auf die Enthüllung, die prophetische Verkündigung der geheimnißvollen Zukunft bezogen haben: nur dann, wenn Daniel auf diese übernatürliche höhere Weise Aufschlüsse über den dunklen Gang der zukünftigen Weltbegebenheiten nachwieß, konnte es dem Syrischen Könige als frevelhafter Uebermuth angerechnet werden, er glaube durch eigene Kraft in diese Geheimnisse eindringen zu können.

Dieser Beweis ist aber für die Gegner um so gewichtiger, als er das Prinzip, nach welchem sie den geschichtlichen Charakter unsers Buches beurtheilen, von Grund aus vernichtet. Ein Zeitgenosse Daniels, ein Prophet in Babylon selbst lebend, stellt demselben hier das Zeugniß einer höhern übernatürlichen Erleuchtung aus, erkennt ihn als einen dadurch ausgezeichneten in seiner Zeit an. Nun aber gehen die Gegner von dem Bestreben aus, die Geschichte entweder in eine rein natürliche zu verwandeln, oder, da sie dieß nicht ist, ganz und gar über den Haufen zu werfen: sie gerathen mithin hiedurch in den frappantesten Conflikt mit einem Zeugnisse, dem Niemand die Anerkennung eines streng verbürgten historischen Charakters versagen kann. Sonach führt das gegnerische Prinzip nur dazu, aller Geschichte überhaupt das Garaus zu machen: wir müssen daher auch hier gegen sein gewaltsames und unbefugtes Eindrängen aufs Entschiedenste protestiren.

Digitized by Google

§. 4.

Es ist interessant, die Frage: wann nach der gegnerischen Kritik die Orakel des Pseudodaniel abgefaßt und gesammelt seyen? von ihr beantwortet zu hören. Je entschiedener sie ihnen ihr Zeitalter anweisen zu können meint, desto mehr befremdet die kleinlaute und schwankende Sprache, welche die Gegner beim näheren Eingehen auf diesen Zeitmoment führen. „Zur Zeit des Antiochus Epiphanes — wollte ein Jüdischer Vaterlandsfreund seine duldenden und kämpfenden Volksgenossen aufrichten" u. s. w. So lautete das allgemeine Resultat der de Wetteschen Kritik (Einl. §. 257.). — Daß es aber zu allgemein gehalten sey, ergab sich bald aus der schärferen Beachtung des angeblichen Kriteriums für die Abfassungszeit. Dieses bildet der post eventum formirte Inhalt der Weissagung: da diese nun den Tod des Antiochus einschließt, so können c. 7—12. nicht vor diesem Ereignisse geschrieben seyn *). „Nach dem Tode des Tyrannen erwartete der Verf. den Anbruch des Messiasreiches gerade lebhafter als jemals, und diese Hoffnung zu stärken ist seine Aufgabe." Diese Vorstellung entbehrt alles historischen Fundamentes und streitet mit der Geschichte der Zeit auf eine auffallende Weise. Veranlaßte und berechtigte ein Ereigniß, wie der Tod des Ant., einen Verfasser der damaligen Zeit zu solchen Hoffnungen? Das zweyte B. der Makkab. berichtet den Jubel, welcher bei der Nachricht vom Tode des Königs unter den Juden laut wurde: allein die kühnste Hoffnung, zu welcher er die Juden sich erheben läßt, ist dies Gebet, daß doch der Herr sie nicht mehr in ein gleiches Unglück gerathen lassen möge, sie nicht so der Gotteslästerung und Grausamkeit der Heiden Preis geben, sondern mit Sanftmuth züchtigen wolle (2 Macc. 10, 4.). Was erwartete man nach dieser Nachricht des Berichterstatters? Neue Versündigung des Volkes (ἐὰν ποτε καὶ ἁμάρτωσιν), neue Strafen von Seiten Jehovas — man flehte nur um gelindere Züchtigung (μετ' ἐπιεικείας παιδευεσθαι) bei neuer Versündigung. Von solchen Hoffnungen

*) So auch v. Lengerke, S. CI. 292. 354. 358. 389. 485. Vgl. Bleek a. a. O. S. 288 ff.

wie sie unser Buch ausspricht, ist nicht die Rede, und doch stellt gerade das 2te B. d. Makk. den Tod des Ant. als die wichtigste Epoche für die Ereignisse der damaligen Zeit dar, und berichtet denselben auf übertreibende, selbst fabelhafte Weise (2 Macc. 9.). Anders das den Zeitereignissen näher stehende, ungleich mehr beglaubigte erste B. d. Makk. Dieses weiß nichts von jenem Jubel über den Tod des Königs, vielmehr weiß es nur von neuen Bedrängnissen, welche unmittelbar auf denselben folgten und die früheren siegreichen Thaten des Judas und anderer Freiheitskämpfer (c. 4. 5.) schnell zu verdunkeln drohten, 1 M. 6, 18 ff. Die abtrünnige Parthei unter den Juden selbst forderte den Antiochus Eupator zum Kampfe wider ihre Landsleute auf, mit einem mächtigen Heere rückte der König an, Bethzur fiel in seine Hände, und eine Besatzung wurde in diese Festung gelegt, Jerusalem ward belagert und ausgehungert; ein Friede mit den Juden kam zwar zu Stande, aber durch die Treulosigkeit des Syrischen Königs verlor Jerusalem die so eben erst aufgebaueten (4, 60.) Mauern (6, 18—62.): das Einzige was den Juden gestattet wurde, war freie Ausübung ihrer Religion. Und so unglücklich waren die Ereignisse der folgenden Jahre, daß nach der Schlacht bei Elesa der Verf. gesteht: *καὶ ἐγένετο θλῖψις μεγάλη ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης ἐν αὐτοῖς* (9, 27.). „So lange Judäa nicht frei war von dem Joche der Heiden, und das geschah erst 170 aer. Seleuc. unter Simon, aber nur auf kurze Zeit, so konnte von der Wiederkehr der alten glücklichen Zeiten die Rede nicht seyn *)." Viel weniger von den glänzenden Zeiten, wie sie unser Buch als die des Mathias beschreibt, — woran sollten diese einen Anschließungspunkt gefunden haben? wodurch sich in der Lage der Gegenwart als berechtigt ausweisen können? Alles was hier erfolgte, war drohender Art: woher mit Einem Male die frohste Aussicht,

*) Rösch in den Stud. u. Krit. 1834. II. S. 288. Vgl. Steudel quid de recentt. quibusd. l. D. IX, 24—27. interpr. judicandum sit. Tub. 1835. p. 17. Hofmann, die 70 Jahre d. Jerem. u. s. w. Nürnb. 1836. S. 103.

Digitized by Google

nicht etwa (nach der Vorstellung der Gegner) auf eine ferne, weit entlegne Zukunft, sondern auf die Gegenwart. Wenn dem Historiographen jener Zeit die Drangsale nach Ant. Epiph. Tode fast noch größer erscheinen als die früheren, — wie soll hier der Hinblick auf die Gegenwart bei unserm Verf. so ganz diametral entgegengesetzter Art gewesen seyn, daß er als Unglück, den tief liegenden Keim des inneren Verderbens in seinem eigenen Volke, der nur noch größeres Unheil erwarten ließ, übersah, völlig ignorirte, ja dasselbe als eine Zeit des größten Heils und Segens ansah?

Der Verf. hat sich sonach — dieß ist die einfache Consequenz aus der gegnerischen Ansicht — in seinen Erwartungen auf eine schmachvolle Weise getäuscht. Dieß spricht von Lengerke unumwunden aus: „der Verf. giebt auch nicht die leiseste Andeutung, daß zwischen dem Tode des Ant. Ep. und dem Anbruche des Messiasreiches noch andere Ereignisse liegen, als Gericht und Auferstehung; er berechnet diese Zeit des Heiles sogar nach Tagen (c. 12.) und hat sich also, in den Vorstellungen seiner Zeit befangen, jedenfalls getäuscht." (S. LXXXI.) So ist es: fängt jemand erst einmal in der Absicht an, Andere zu betrügen, wie dieß bei unserm Verf. der Fall gewesen seyn soll, so betrügt man leichtlich sich selber: der Betrüger wird zum Selbstbetrogenen. Von Vorstellungen der Zeit konnte er nun freilich nicht ausgehen: diese waren nach dem Bemerkten und nach dem über die Messias-Idee der Zeit noch zu Bemerkenden ganz andrer Art: sondern von den ganz absonderlichen, ihm allein angehörigen Ideen, worin er sich über seine Zeit und ihre Verhältnisse täuschte.

So räthselhaft uns nun hiedurch die Zeit des Verf's, wie bei so bewandten Umständen dem Buche allgemeinen Eingang verstattete, so räthselhaft uns der Charakter des Verf's wird, welcher bald gewandt genug gewesen seyn soll, seine Zeitgenossen schlau zu täuschen, bald plump genug, sich selbst auf so rohe Weise täuschen zu lassen, — so befremdend erscheint uns nun auch die Vergleichung seines Werkes selbst mit jenem Resultat. Der Verf. hat unmittelbar nach dem Tode des Ant. Epiph. gelebt; mag er sich nun hier über die Gegenwart

Digitized by Google

und die nächste Zukunft empfindlich getäuscht haben, — so wird er es doch unmöglich über die unmittelbar vorangehende Vergangenheit. Und dennoch hat er auch dieß gethan, nach den Ergebnissen unsrer Kritiker. Der erste Theil seines Buches, in verschiedenen Zeitabschnitten entstanden, enthält die Hoffnung auf Bekehrung des Antiochus; hier wird dem Ant. noch die Aussicht auf Begnadigung gelassen, wenn er sich dem wahren Gotte unterwirft, hier treibt der Verf. noch das Bekehrungswerk: dieser Abschnitt ist daher noch vor dem Tode des Königs größtentheils abgefaßt *). Mithin auch die Bekehrung des Ant. hat der Verf. gehofft, auch in dieser Hoffnung sich getäuscht: er selbst corrigirt seinen früheren Irrthum. Mit Recht erhebt sich hier ein zwiefaches Bedenken, und wir bekennen, nicht zu wissen, wie die Gegner aus der Verlegenheit sich zu ziehen im Stande wären. Nahe liegt nämlich vor allem die Frage, wie denn ein Verf. sich berechtigt halten konnte, dergleichen Erwartungen vom Antiochus zu hegen? Insbesondere „ein in den Vorstellungen seiner Zeit befangener" Jude, der in dem Treiben und Unternehmen den Gipfelpunkt antitheokratischer Gottlosigkeit beschreibt? Für wen schrieb denn in aller Welt der Verf.? Etwa für den Antiochus: dieß ist undenkbar — mithin für die Juden, um diese mit der Hoffnung einer zu erwartenden Bekehrung ihres Drängers zu trösten? Ein schlechter Trost, dessen Nichtigkeit sich alsobald darlegen und den Verf. in seinem wahren Lichte darstellen mußte. Dann aber, was soll die unbehülfliche Auskunft, die sich jenen Widerspruch nicht anders zu erklären weiß, als durch Annahme verschiedener Zeitperioden der Abfassung, — eine Lösung, um nichts besser, als die Lösung ähnlicher Schwierigkeiten durch die Bertholdtsche Hypothese von der Verschiedenheit der Verfasser. Ja die letztere übertrifft die erste noch durch einen gewissen Schein der Wahrscheinlichkeit, da wir uns einen solchen Widerspruch bei der Mehrheit der Verff. noch eher denken können — wenn sich eine solche nur anderweitig begründen ließe — als bei einem und demselben Schriftsteller. Hob der letzte Theil des Buches

*) So v. Lengerke S. CI. 34. 153. 241. 256.

Digitized by Google

den ersten auf, so mußte er, da es sich hier um einen wohl bewußten Widerspruch handelt, den ersten fallen lassen, ihn anders gestalten oder hinweg thun; die Verbindung zu einem Ganzen wäre hier die Vernichtung seines Werkes selbst in seinem Prinzip, seiner Haupttendenz gewesen.

Und wie reimt sich diese angebliche Hoffnung auf die Bekehrung des Ant. mit der Geschichte? Ganz anderer Art war der Trost, den sich das Judenthum gab, als der heidnische König der vaterländischen Religion und Sitte den Untergang zu bereiten drohte. Die Gesinnung der Zeit tritt am schönsten in der dem Mattathias beigelegten Ermahnung 1 Mac. 2, 62. 63. hervor: — eine doppelt interessante Parallele, da in ihr gerade die Danielische Geschichte als für die Zeit bedeutsam angezogen ist (V. 60.). Ἀπὸ λόγων ἀνδρὸς ἁμαρτωλοῦ μὴ φοβηθῆτε, ὅτι ἡ δόξα αὐτοῦ εἰς κοπρίαν καὶ εἰς σκώληκας σήμερον ἐπαρθήσεται καὶ αὔριον οὐ μὴ εὑρεθῇ, ὅτι ἐστράφη εἰς τὸν χοῦν αὐτοῦ καὶ ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ ἀπώλετο. Also Untergang, Vernichtung, die verdiente Strafe des Gottes Rechte antastenden Uebermuthes (vgl. Sir. 10, 8 ff.), — das war es, was das Judenthum beim Ant. erwartete; diese Erwartung stand allein im Einklange mit dem Gesammtgebiete der Vorstellungen jener Zeit.

Sonach hält das Hauptkriterium für die nähere Bestimmung der Abfassungszeit des Buches nicht Stich, und wir haben sonach einen Blick zu werfen auf denjenigen Inhalt, diejenige Beschaffenheit desselben, welche noch immer die Entstehung im Makkab. Zeitalter im allgemeinen nothwendig machen soll.

§. 5.

Da unser Buch eine nicht geringe Anzahl religiöser, dogmatischer, ethischer Ideen mit zum Theil sehr hervorstechender Eigenthümlichkeit enthält, so fragt sich, wie sich hier sein Verhältniß zum Makkabäischen Zeitalter gestaltet. Als günstig ihrer Annahme sehen die Gegner dasselbe an. „Die dogmatischen Vorstellungen — so beginnt v. Lengerke seine Beweisführung, S. LXV. — weichen völlig ab von denen, die im Exile und unmittelbar nach demselben herrsch-

Digitized by Google

ten, stimmen aber genau zum Zeitalter der Makkabäer und haben zahlreiche Parallelen in den apokryphischen Büchern." So entschieden ist diese Behauptung noch von keinem Gegner vorgetragen: um so mehr verdient aber diese Behauptung Beachtung, da sie klar erkannt hat, was die Gegner müßten beweisen können *), um ihrer Annahme die gehörige Begründung zu verschaffen.

„Die Christologie erscheint schon um vieles ausgebildeter als im Ezechiel, der Messias tritt c. 7. als ein übermenschliches Wesen auf; Spuren von der göttlichen Natur finden sich sonst nirgends in den Propheten, nur erst in den sibyll. BB. aus dem Zeitalter der Makkabäer." Dieß die erste Thesis, welche schon beim ersten Anblicke merkwürdig contrastirt mit der pomphaften Zuversicht, womit uns dieser Beweis angekündigt wurde. Eine ausgebildetere Christologie als bei Ezechiel, — warum sollten wir daran bei dem exilischen Daniel Anstoß nehmen, da uns das eigene Geständniß des Gegners hier dazu nöthigt, eine Zeit zu statuiren, in welcher die Messias-Idee so lebendig im prophetischen Bewußtseyn wurzelte, daß sie eine so merkwürdige Ausbildung erfahren konnte. Dieser Fortschritt ist nach Herrn von L. gerade um so bedeutender, da sich nichts von einer Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in den früheren Propheten finden soll. Es wird dadurch die dogmatische Produktivität unsers Buches nur noch gesteigert, auf die Spitze getrieben; wir können uns mit Uebergehung dieser Prämisse indessen im Allgemeinen mit jener Behauptung, die auch ohne dieselbe ihre Wahrheit behält, begnügen. — Wie stellt sich nun das spätere Judenthum zu jener Productivität unsers Vers's. in Be-

*) De Wette hat sich durch Anerkennung der Schwierigkeiten dieses Beweises bewogen gefunden, in d. 4ten Aufl. s. Einl. zu sagen S. 319: „Die darin vorkommende Angelologie, Christologie u. s. w. liefert wenigstens einen Hülfsbeweis," eine Aeußerung, die mit der früheren Fassung dieses Argumentes (s. S. 345. 2te Aufl.) verglichen einen Fortschritt der Kritik beweiset. Dagegen führen Aeußerungen, wie noch die Knobels a. a. O. S. 402 ff., zu dem Resultate, daß das B. Dan. dem späteren Hebraismus angehöre, und darnach wäre es gerathener, das Gegenargument ganz fallen zu lassen.

Digitized by Google

zug auf die Messiasidee? Wir können nicht gerade sagen, daß alle Messianische Erwartung aus dem Sinne und Geiste des späteren Judenthums gewichen sey, wie dieß schon an sich nicht wohl denkbar ist. Aber dasselbe was Grimm in Bezug auf das B. der Weisheit bemerkt, es enthalte eine messianische Hoffnung im weitesten und allgemeinsten Sinn, wie sie auch der aufgeklärteste Jude damaliger Zeit nicht aufgeben konnte *), läßt sich fast ganz auf die übrigen apokryphischen Bücher des A. T. anwenden. Allgemeine glänzende Erwartungen von Jerusalems dereinstiger Herrlichkeit (Tob. 13, 7 — 18. 14, 4 — 7.), worin man sich an die Schilderungen früherer Propheten (τοῖς λόγοις ἐκείνων οἱ προφῆται) in Buchstaben, nicht dem Geiste nach hielt **), von der ewigen Dauer des Davidischen Thrones (1 Macc. 2, 57; Sir. 47, 11.), einem künftigen Glücke des Bundesvolkes (Sir. 32, 19.), sind die einzigen dürftigen Spuren des Messianischen Glaubens in den Apokryphen. Die einzige Stelle bei Sirach 48, 10. 11. die eine etwas speciellere Fassung dieser Idee enthält, ist nur eine selbst unbestimmende Wiederholung von Malcachi 4, 5 ***). Diese Stelle ist gewissermaßen verwandt mit 1 Macc. 14, 41. worin auf keinen Fall die Erwartung eines Messias ausgesprochen ist, sondern nur die freilich sehr unbestimmte Hoffnung auf einen dereinstigen Propheten enthalten ist. Und so sieht sich denn unser Verf. mit Recht zurückgezogen auf die Sir. BB. und zwar B. III. V. 396., in welchem Buche wir doch schon früher eine Nachahmung des Daniel erkennen mußten (s. §. 1.) †), wenn nicht diese Stelle einer Christ-

*) Comment. zu d. St. 3, 7. 8. S. 87.

**) Vgl. damit die ganz analoge St. Baruch 4, 21 ff. und S. 5.

***) Ein Umstand, der indessen nicht berechtigt, gegen alle äußere Auctoritäten und den inneren Zusammenhang diese Stelle mit Bertschneider, de Wette (Bibl. Dogm. §. 179.) Bengel (opusc. p. 39) für interpolirt zu erklären.

†) Wie noch von Leng. S. 395. nach dem Vorgange Ammons (Bibl. Theol. II, S. 221.) Bauers (bibl. Th. d. A. T. S. 409.) u. A. behauptet. Es müßte jedenfalls dann der Artikel stehen, ohne welchen man nicht übers. darf: „der getreue Prophet" d. h. der Messias.

††) Daß dieser Verf. auch sonst gerne in den Messianischen Stel-

Digitized by Google

Hand gar erst ihren Ursprung verdankt, wofür sich manches hier nicht weiter Auszuführende zum Beweise beibringen ließe.

Als Resultat ergiebt sich sonach bei Vergleichung der apokryph. Litteratur mit unserm Buche Folgendes: 1) Jene hat keine Fortbildung der Messianischen Idee aufzuweisen; Daniel dagegen steht da in der altprophetischen Lebenskraft, mit welcher er auf eine neue anregende Weise diese Idee vorträgt; in Folge dessen beschreibt er 2) das Messianische Reich als fünfte Weltmonarchie mit eben so wahrhaft freiem und universalischen Geiste *), als das spätere Judenthum sich begnüge, die älteren Weissagungen in engherzig falschem Particularismus sich anzueignen. 3) Die Apokryphen wissen nichts von einem persönlichen Messias: hier dagegen erscheint das Dogma von der Person desselben gerade in seiner erhabensten Vollendung und Verklärung.

Man bedenke wohl, daß die Messianische Idee einen wesentlichen Kern des ganzen Buches bildet, so daß sich hieran recht eigentlich die Lebensfrage über die Aechtheit erheben muß. Es ist keine beiläufig angebrachte, und daher leicht anderswoher aufgeraffte Vorstellung, sondern als die Vollendung aller Weissagung schwebt diese dem Verf. beständig vor: alle andern Einzelnheiten finden hierin ihre Auflösung und Verklärung: je fester seine Verheißung und seine Zuversicht in dieselbe sich herausstellt, desto sicherer sehen wir uns dem

sich an die ältere Prophetische Litteratur hält, zeigt z. B. seine Benutzung von Jes. 11. (vgl. Gesenius z. Jes. I. S. 426. 427.), es ist also die Bildung selbstständiger Messianischer Ideen desto sicherer abzusprechen.

*) Vgl. besonders 7, 14, wo es ausdrücklich heißt, daß alle Völker, Nationen und Zungen dem Menschensohne dienen werden. Die Ansicht, welche die Jüdischen Ausl. schon zu des Hieronymus Zeit im Daniel fanden — er sagt: Judaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum et omnia regna conterere et regnare in aeternum; ad Dan. 2, 46. — ist auch die der Apokryphen. Um eine Analogie hervorzubringen, sieht sich deßhalb auch v. Leng. zu der gewaltsamen Maaßregel genöthigt, diese Idee dem Buche aufzubürden, S. 98. 340. Einer solchen Exegese wäre es denn auch ein Leichtes, in Stellen, wie Apoc. 5, 9. u. ähnl., Messiasideen „nach Jüdischen Vorstellungen," „particularistischen Ansichten" zu finden.

Digitized by Google

Kreise der Apokryphischen Litteratur enthoben und in die Zeit des noch blühenden Prophetenthums zurückgedrängt. Und so können wir denn, muthiger geworden durch die eigenen Geständnisse der gegnerischen Kritik, ihrem weiteren Verfahren nicht minder voll guter Zuversicht entgegentreten. „Es läßt sich nicht verkennen — fährt v. Leng. S. LXIX fort, — daß die bestimmte Aufeinanderfolge von Gericht, Auferstehung, Erscheinung des Messias in unserm Buche zuerst am schärfsten gezeichnet ist, und das Dogma von den letzten Dingen schon ausgebildeter erscheint, als in früheren Schriften." Wir hoffen, der Kritiker habe den im Anfange als zu liefernd angekündigten Beweis bereits wieder vergessen, wenigstens in den zahlreichen Parallelen in den Apokryphischen BB." finden wir hier nicht die leiseste Spur. Auch hier wird dem Verf. eine solche Produktivität rücksichtlich der Messias-Idee beigelegt, welche auffallend mit dem Stillschweigen der Apokryphen kontrastirt. Die Idee der Auferstehung, klar und bestimmt in unserm B. vorgetragen, verschwindet aus dem späteren Judenthum: eine dürre, abstracte Unsterblichkeitslehre tritt überall hervor; erst der späte Pharisäismus geht wieder auf den Buchstaben der Schrift und versetzt das Auferstehungs-Dogma mit seltsamartigen philosophischen Theorieen. Genug, unsere Apokryphen kennen nicht die Lehre unsers Buches, und de Wette sagt ganz richtig: Bibl. Dogm. §. 181: „Das zweyte B. d. Makkab. hat allein die Lehre von der Auferstehung, aber nur der Guten allein (7, 9 ff.)." Wie mag nun aber dieses Buch dazu kommen, diese sonst so in den Hintergrund gestellte Lehre herbeizuziehen? Auffallend ist schon hier, daß es sie speziell an das Märtyrerthum der Makkabäischen Zeit knüpft, und es läßt sich schon dieser Umstand nicht wohl anders als durch den eigenthümlichen Zusammenhang, worin im B. Daniel beides gesetzt ist (vgl. c. 11. und 12, 1 ff.), erklären. Aber auch ausdrücklich wird dieß in jenem Buche ausgesprochen, wenn es heißt: *αἱρετὸν μεταλλάσσοντα ὑπ' ἀνθρώπων τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ· σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται*, 7, 14. Diese von Gott selbst erweckten Hoffnungen, womit der Verf. seine Märtyrer sich trösten läßt, sie

Digitized by Google

nichts anders, als die von ihm auf jene Zeit bezogenen Verheißungen, womit nur die unsers Buches, (auf welches der Verf. auch sonst gerne zurücksieht) gemeint seyn können: solche, will er sagen, hat der heidnische König nicht für sich aufzuweisen, wir aber haben glänzende trostreiche Aussichten gemäß dem göttlichen Worte. Schon hieß würde unserm Buche eine andere Zeitstelle anweisen als die Makkabäische, wenn nicht noch lauter darauf hinwiese die Verbindung der Auferstehungslehre mit der vom Messias und dessen Reiche. Diese Idee ist nämlich der ganzen Apokryphischen Litteratur in dem Grade fremd, daß selbst das 2te B. d. Makk., während es jene aus unserm B. entlehnte, doch nicht im Stande war, sich nur so weit bis zu der wahren Idee das Dogma zu erheben, daß es die Messias-Idee total ignorirt und durch seine Erklärungen über die Makkab. Periode selbst zeigt, wie roh äußerlich ihm diese ganze Lehre geworden sey *). —

Unverantwortlich ist demnach die Willkühr, womit noch neuere Theologen den dogmatischen Gehalt des Daniel und der Apokryphen mit naiver Unbefangenheit, oder vielmehr durch das zum Voraus festgestellte kritische Resultat über die Entstehungsperiode des Buches befangen zusammen stellen **): es bleibt dann eine rein äußerliche Verbindung der verschieden-

*) Wenn daher Baumgarten Crusius Bibl. Theol. S. 100, sagt: „die Auferstehungslehre — wahrscheinlich im Zusammenhange mit Messianischen Erwartungen," so vgl. man dagegen Stellen wie 2, 17. 18., wozu Bengel l. cit. p. 392. treffend bemerkt: messianas expectationes tum valde fuisse oblitteratas, quia tantum non evanuisset ex ipsa quae, h. l. exstat, status publici tam civilis quam sacri facies apparuerit.

**) Vgl. instar omnium de Wette Bibl. Dogm. §. 178. 179. 181, 188. 189. 190. Am ärgsten aber hat dieses Spiel der Willkühr in neuester Zeit Vatke getrieben. Er sagt Bibl. Theol. S. 550. „Die Vorstellungen des Orakels Jes. 24—27. fallen in dieser Hinsicht (in Bezug auf die Auferstehungslehre) fast ganz zusammen mit denen des B. Daniel und beide dürften vielleicht auch der Zeit nach nicht so weit auseinander liegen, wie man gewöhnlich annimmt." Es wird dann versucht, das Jesaianische Stück dem Makkabäischen Zeitalter zu vindiciren — so eine glänzende Ehrenerklärung, welche dadurch dem B. Dan. gegeben wird, als sie andererseits zeigt, wie dieser Kritik Alles möglich ist.

Digitized by Google

antiquen Elements, eine organische Entwickelung und innere Verknüpfung des Lehrgehaltes ist durch ein solches Verfahren unmöglich gemacht. Doch hören wir weiter unsern Kritiker: „In späteste Zeit, sagt er S. LXXI., führt uns auch die Angelologie des Buches; die Engel erscheinen hier schon ganz in der Gestalt, in welcher sie aus dem späteren Parsismus ins Judenthum herüberkamen." Wieder eine pomphafte Thesis, und wie schwach dagegen die sogleich folgenden Beweise! Wir werden auf 4, 11. 14 verwiesen, und trägt gleich hier der Verf. nicht seine eigene Ansicht von den Engeln, sondern eine Babylonische, die des Nebukadnezar vor, so mag dieß doch einstweilen auf sich beruhen. Dann lesen wir nun aber schon S. 151. die Bemerkung: „die Engelvorstellungen lassen sich am besten aus dem Parsismus erklären" und S. 166. heißt es gar: „jedenfalls halten sich beide Ansichten — möge man hier auf die alte Magierlehre, wie sie sich in Babylon oder in Iran ausbildete, oder auf den Parsismus zurückgehen — völlig die Wage;" ja zu unserm größten Erstaunen lesen wir S. 177.: „Diese (die babylonische Vorstellung) dient allerdings zur treffenden Vergleichung und beweiset aufs Neue die nahe Verwandtschaft der alten religiösen Ideen Ober-Asiens, doch möchten wir nach dem Bemerkten läugnen, daß der Verf. sie vor Augen hatte." — Natürlich läugnen — denn sonst stände es schlimm um den angeblichen Pseudo-Daniel, dem man eine genaue Einsicht in die alt Babylonischen religiösen Ideen schwerlich wird zutrauen dürfen. Also die Möglichkeit einer Entlehnung der e. A. vorgetragenen Ansichten über die höheren Genien aus der Babylon. Mythologie (deren Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit dem Zoroastrischen System wir abzuläugnen keineswegs gesonnen sind) wird zugegeben: ein weiteres Zugniß bedürfen wir einstweilen nicht: wir können uns bei diesem Zugeständnisse zunächst völlig beruhigen. „Aber, heißt es weiter, in unserm B. findet sich zuerst die Unterscheidung niederer und höherer Engel, 10, 5. und die Lehre von den Schutzengeln, 10, 13. Auch die Namen Gabriel und Michael sind wie der analoge Raphael im B. Tobia einer späteren unter Persischem Einflusse gebildeten Engellehre entlehnt." Ein

Bemerkung fällt hier sogleich durch den von Herrn v. Lengerke selbst dagegen erhobenen Widerspruch weg; denn S. 502 sagt er selbst, es stehe fest, daß die Hebräer im Exil schon die Idee von Schutzengeln der Reiche kannten, und daß sie die Schutzengel anderer Reiche als feindliche betrachteten.

Doch es ist Zeit, daß wir nach Aufdeckung dieser Widersprüche den ganzen positiven Gehalt der Vorstellungen von Engeln in unserm B. genauer untersuchen, um dadurch zu dem dieselben hervorrufenden Erklärungsgrunde zu gelangen, dessen Verkennen gerade die äußerliche Betrachtungsweise der Gegner veranlaßt hat. Es kann selbst einer ganz ordinären und äußerlichen kritischen Durchmusterung unsers Buches die auffallende Analogie nicht entgehen, in welcher dasselbe in jener Beziehung zu Ezechiel und Sacharjah steht *). Wie könnte es auch jemandem entgehen, daß so wie bei Daniel eine herrliche in priesterlichen Schmuck, oder Linnen gekleidete Gestalt erscheint (c. 10, 12.), gerade so auch bei Ezech. 9. 10. der Vollstrecker des göttlichen Befehls in Bezug auf Jerusalem geschauet wird. Wie hier sechs dienende, zu den niedern Geschäften bestimmte Engel, als Männer (אנשים) erscheinen, so tritt auch der Mann Gottes (גבר יאל) bei Daniel überall auf, als der Diener des ersteren, der Ausleger der erhabenen Gesichte, und hiemit stimmt wieder Sach. genau überein, wo der angelus interpres (הדבר בי) die Aufträge des ersteren vollzieht, die Gesichte deutet u. s. w. **). Welch einen Einfluß diese ganze Anschauungsweise der übersinnlichen Welt ausübte, zeigt am schlagendsten die Art, wie hier Jehovah selbst auf der Herrlichkeit der Cherubim oder dem Glanze seines Thrones in menschenähnlicher Gestalt erscheint ***).

Wie erklären wir nun diesen eigenthümlichen Kreis, diese in gewisser Hinsicht neue Welt, in welche uns die Gesichte des gedachten Propheten versetzen? Aus dem Einflusse des Parsismus, ist zwar eine sehr gewöhnliche weit verbreitete An-

*) Vgl. z. B. Zunz, a. a. O. S. 158. „Die Art, in welcher die Engel auftreten und anreden (bei Ezech.), findet sich nur bei Daniel." Knobel a. a. O. I, S. 160 ff. u. a.

**) Vgl. Hengstenberg Christol. II, S. 24. 25.

***) Vgl. Ezech. 1, 26. mit Dan. 7, 9.

Digitized by Google

nahme, welche aber keineswegs als erschöpfend sich ausweist. Denn schwer schon will es halten, auf diese Weise den Ezechiel gehörig zu verstehen, bei welchem ein solcher Einfluß doch immer nur in beschränktem Sinne zuzugestehen wäre *), — noch ungleich schwerer aber, zu beweisen, wie gerade diese Propheten zu jener Anschauungsweise gelangten, welche andern ihrer Zeitgenossen, wie dem Haggai und Maleachi, fern liegen blieb. Diese Annahme erklärt gerade eben so wenig, als wenn man das in neuester Zeit beliebte Prinzip der Nachahmung, so daß z. B. der Verf. des Dan. den Ezechiel copirt habe **), in Anwendung bringen wollte; denn abgesehen davon, daß sich dieß nicht einmal durchführen läßt, so würde auch damit das Warum?, wie jener Verf. zu dieser Art von Nachahmung kam, nicht beantwortet, so wenig als uns damit eine Einsicht in die hierin sehr analoge Beschaffenheit der Apokalypse gewährt würde. Vielmehr drängt Alles dazu hin, jene Anschauungsweise aus der gesammten eigenthümlichen prophetischen Darstellungsweise dieses Propheten zu erklären. Diese führt uns in das Gebiet der Vision im engeren Sinne, wo der Prophet aus der Sinnenwelt ganz heraustretend oder in dieser sich abspiegelnd sieht in Symbolen den Willen der Gottheit. Hier erhält Alles ein symbolisches und damit äußerliches Gepräge, das in dieser Aeußerlichkeit die innere höhere Bedeutung birgt: das Himmlische enthüllt sich sichtbarlich dem Auge des Sehers, Alles was sonst nur der kühnste Gedanke erreicht und das umfassendste Wort ausspricht steht verkörpert vor ihm. So begegnet uns bei den Propheten Ezech., Dan. und Sacharjah eine Reihe der imposantesten Symbole, und in den Kreis dieser Symbolik gehört wesentlich auch die Anschauung Jehovas als eines von seinem himmlischen Heere umgebenen Königs, und die äußerliche Darstellung der Vermittelung, der Beziehung des Sehers zu seinem so geschauten

*) Vatke S. 546. findet in Ezech. 9. die erste Spur von sieben besondern Engeln Jehovas nach der heiligen Siebenzahl der Planeten — wagt es aber auch, an den Parsismus zu erinnern. Man sieht daraus, wie sicher die Combination mit den sieben Amschaspands, auf welche beim Daniel so großes Gewicht gelegt wird, ist.

**) Vgl. z. B. von Lengerke S. LX.

Digitized by Google

Gotte: dieser darf ihm nicht noch ferner treten, wie es sonst die Erscheinung der Herrlichkeit Jehovas mit sich bringt: vielmehr ist alles nur deßhalb in seiner Anschauung, damit der Zweck derselben, die Offenbarung Jehovas an den Propheten, darin hervortrete. Diese wird daher auch in symbolisch verkörperter Weise vollzogen: die Engel sind hier geschäftig um die Person des Propheten bemüht, ihr Amt zeigt die Vermittelung und Beziehung Jehovas zu seinem Volke, seinen Dienern. — So bildet gerade dieses Schauen des Göttlichen den herrlichsten glorreichen Höhepunkt, die Vollendung der Vision: der Prophet, welcher die Reiche der Welt und ihre Machthaber unter Thiersymbolen u. s. w. schauet, kann von Jehova, und seinem Reiche nicht in abstrakter Weise reden: die Darstellung des mit Engelschaaren umgebenen Thrones Jehovas ist für ihn eine nothwendige, und Jehova selbst muß ihm entgegen treten in hehrer Menschengestalt. Das führt auch mit gleicher Nothwendigkeit zu den Engelnamen; wie bei Ezech. und Sach. die stehenden, dem dramatischen Charakter der Vision angemessenen Bezeichnungen לבוש הבדים, und מלאך הדבר בי, so finden sich bei Dan. die Namen Michael und Gabriel. Bei diesem Stande der Dinge ist es völlig bedeutungslos, ob die Veranlassung zu dieser Anschauungsweise mit in den den Propheten umgebenden äußern Kreisen und deren Vorstellungsweisen lag *) — denn daß sie ein dem Hebraismus fremdartiges oder gar widerstreitendes Element enthalte, wird sich doch immer auf keinen Fall erweisen lassen; — vielmehr liegt der Grundtrieb derselben tiefer in der ganzen prophetischen Richtung dieser Zeit und ihrem vorherrschend und überwiegend symbolischen Charakter. Erkennen wir aber jenen Grundtrieb schon im allgemeinen wie der exilischen Zeit so auch dem Daniel angehörig, so wird dieser jener Periode noch dadurch um so evidenter zugewiesen durch die eigenthümliche Aeußerung und die Freiheit, mit

*) Vgl. indessen die merkwürdige und jedenfalls beachtungswerthe Ansicht bei Stuhr, die heidn. Religg. des Orients S. 373 ff., daß Jüdische an den Jehovadienst geknüpfte Vorstellungen gerade auf das religiöse Bewußtseyn der Perser in der exilischen Zeit eingewirkt hätten, nicht umgekehrt.

Digitized by Google

welchen er aus demselben heraus seine heiligen Gebilde entwickelt und vorführt.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Apokryphische Litteratur, so bietet die einzige scheinbare Analogie zu unserm B. das B. Tobith. Gerade aber dieß zeigt dadurch, daß es den Raphael in die sichtbare Erscheinungswelt einführt, schon deutlich, wie diese Idee hier auf einem ganz andern Gebiete als dem der Vision wurzelt, nämlich im Volksglauben, daher es auch doketistische Vorstellungen (12, 19.) *) jenes zu mildern und der Alttestamentlichen Idee näher zu bringen sucht. Je weniger aber sonst diese Idee dem Judenthume bis ins Makkabäische Zeitalter eine besondere Ausbildung verdankt **), und nur erst später, als der Reiz zu nachbildenden apokalyptischen Schriften erwachte und der Sadducäische Gegensatz den Pharisäismus in das andere Extrem der willkührlichen Ausschmückung des Dogma hineinzog, desto sicherer wird die Stellung, welche unser Buch im Exile als seiner Entstehungsperiode einnimmt.

Aber nicht nur die dogmatischen, sondern auch die ethischen Ideen des Buches sollen auf seinen späten Ursprung führen: die Asketik, heißt es S. LXXII, nähert sich stark dem Pharisäismus. „Es scheinen sich schon die später noch mehr ausgebildeten übertriebenen Vorstellungen von der Kraft des Gebetes zu zeigen, 6, 11. 2, 18. 9, 3. 10, 2; in Folge des häufigen Gebetes werden ihm dann Offenbarungen zu Theil. Hieher gehört auch die Enthaltung von profaner Speise (1, 12.), das dreiwöchentliche Fasten (10, 2.), das dreimalige Gebet (6, 11.), das Forschen und Grübeln in der Schrift und die Auslegung eines prophetischen Stückes (9, 2. 24.)" Wir können es dem Verf. nur Dank wissen, daß er gerade hier wiederum solche Punkte der ethischen Betrachtungsweise hervorgehoben hat, worin die Differenz der wirklichen und der angeblichen Entstehungszeit des Buches sich recht entschieden und sicher herausstellt. Freilich hat er es verschmäht, die

*) Vgl. auch Joseph. ant. I, 11, 2.

**) Wie sich z. B. im Sirach, 1 Macc., Judith wenige oder gar keine Spuren davon finden; de Wette Bibl. Dogm. §. 172.

Digitized by Google

jenige Spitze, auf welche es bei diesen verschiedenen Vorstellungen gerade ankommt, herauszukehren. So bildet das den Unterschied der späteren Jüdischen Ansicht vom Gebete von der des Hebraismus, daß jene dasselbe als opus operatum, in sich verdienstliches Werk, auffaßt *), und sich daran dann anderweitige Verirrungen anschließen, und daß beides sich im Daniel vorfinde, hat die Kritik nicht gezeigt. Das Eine aber, daß unser Buch das Gebet als geistliche Uebung hoch stellt und wichtig hält, ist freilich nach einer Theologie, wie die Gramberg'sche, ein roher Aberglaube, an dem alle Schriftsteller des A. T. Theil nehmen: darum aber auch gerade nicht Ansicht des späteren Judenthums mit ausschließlichem Eigenthumsrechte. Aber wir können in diesem Falle gerade noch ein Uebriges thun, indem wir die im ersten B. d. Makk. dargelegten Ansichten vom Gebete mit denen unsers Buches vergleichen. Was urtheilt über jene die moderne Kritik? „Das Gebet hat hier alle wunderbare zauberhafte Wirkung verloren, und ist zu der vernunftgemäßen, rein religiösen, eine Stärkung des Gemüthes zu seyn, zurückgekehrt" **). Und wie urtheilt kurz zuvor derselbe Kritiker über das B. Daniel? „Das Gebet ist hier schon zu einer nicht mehr nach den Umständen sich richtenden und von dem religiösen Bedürfniß des Herzens veranlaßten, sondern auf bestimmte Zeiten angeordneten und fast nur mechanischen Uebung geworden, auf welche jedoch der Dichter einen hohen Werth legt" ***). Es liegt auf der Hand, wie uns die neuere Kritik durch diese Urtheile vorgearbeitet hat. In der Makkab. Zeit erkennt sie, und mit Recht, eine mehr rationalistische, flach verständige Ansicht vom Gebete: in dem B. Daniel dagegen den supranaturalistischen Standpunkt der älteren Zeit, wie er in der gesammten kanonischen Litteratur, insbesondere auch in den exilischen Schriften hervortritt. Unser Buch wird sonach von den Gegnern selbst aus dem hasmonäischen Zeitalter herausgewiesen.

*) Wie dieß am ungezwungensten im Talmud, in leisen Anklängen erst in den Apokryphen ausgesprochen wird; vgl. Tholuck, Comment. z. Bergpred. S. 345 ff.

**) So Gramberg, Gesch. d. Rel. Jd. II. S. 432.

***) Gramberg a. a. O. S. 425.

Digitized by Google

„Aber, das dreimalige tägliche Gebet ward nach Jüdischer Ueberlieferung auf die Männer der großen Synagoge, die nicht später als 240 — 220 J. v. Chr. geblüht haben kann, zurückgeführt.“ So schreibt von Leng. Zunz nach *). Gesetzt nun auch, dem wäre wirklich also, was würde daraus folgen? Die große Synagoge hat denjenigen Gebrauch, den unser Buch noch als bloße Privat-Andachtsübung kennt, zu einer allgemeinen liturgischen Satzung erhoben. Wir sollten meinen, damit könnte das exilische Alter desselben recht wohl bestehen. Aber hat denn wirklich der Tradition zufolge die große Synagoge jenen Gebrauch sanktionirt? Keineswegs; die hieher gehörigen Stellen des Talmud und der Rabbinen reden nur von der Einführung einer bestimmten Gebetsformel (der שמנה עשרה ברמות) **); wogegen jene Sitte als ausdrücklich älter angesehen wird ***). Dieser unfreiwillige Irrthum des Kritikers ist verzeihlich; unverzeihlich dagegen ein anderer freiwilliger. Es konnten ihm nicht entgehen die seinen Vorgängern entgegengehaltenen Stellen des A. T., worin jene Sitte bereits angedeutet oder enthalten ist. Unter diesen hat er nicht eine einzige nur angeführt; übergangen auch die so schlagende Stelle Ps. 55, 18., wobei nicht nur Vatablus bemerkt: docet statas fuisse horas ad orandum, sondern noch der neueste Ausleger sagt: „ist hier nach den drei Hauptgebetszeiten gesagt, vgl. Dan. 6, 11. Act. 2, 2.“ u. s. w. †). Selbst die subtile Kritik eines Hitzig hat dieß hier nicht als Argument für eine nachexilische Abfassung des Liedes gelten lassen, sondern schreibt es zuversichtlich dem Jeremias zu ††). Wir sehen mithin nicht im mindesten ein, woher der Kritik ihre Befugniß kommt, solche Unbill gerade in unserm Falle auszuüben.

Was vom Gebete gilt, dasselbe gilt auch vom Fasten. Von einem werkgerechten, in sich verdienstlichen, also falsch

*) Vgl. S. 280. und Zunz a. a. O. S. 33. 366.

**) Vgl. Rau de synag. m. p. 14 sq. 154 sq. Vitringa, de synag. p. 1033 sq.

***) Vgl. Schöttgen, hor. I. p. 418 sq.

†) Krahmer, Pss. II, S. 336.

††) Hitzig, die Pss. II. S. 83 ff.

Digitized by Google

asketischen Fasten ist nicht die Rede, wie v. Leng. S. 490. selbst zugesteht. Wovon denn also? Vom Fasten überhaupt, — und das mit Recht; denn im Exil kam die Sitte des Fastens recht in Aufnahme; nirgends finden wir des Fastens so viel Erwähnung gethan als gerade in dieser durch ihre ganze Beschaffenheit dazu dringend auffordernden Periode. Schon zu Jojakims Zeit, als das Strafgericht sich furchtbar heranbahnte, rief man allgemeine Fasten aus (Jerem. 36, 9.) Noch weniger fehlt die Sitte des Fastens bei den heimkehrenden Exulanten, zur Zeit Esras und Nehemias *). Sacharjah kennt bereits Fasten im 4ten, 5ten, 7ten und 10ten Monat **), und eifert gegen die heuchlerische Werkheiligkeit, womit man die Sitte mitmachte. Unser Buch hat sonach seine passendste Stätte im Exil. — Gesteht v. Leng. bei der bekannten St. 4, 25. (S. 125 f.) zu, daß sich unser Verf. im Gegensatze zu der Apokryphischen Ansicht von der Verdienstlichkeit und dem vom Tode errettenden Werthe der Allmosen befinde, so war es billig, auch hier dieß zuzugestehen und den eigenthümlichen Unterschied unsers B. von den spätern Schriften des Judenthums anzuerkennen.

Ein eigentliches Gewicht scheint sonach nur noch die Art zu haben, wie Cap. 1. die Enthaltung von profaner Speise dargestellt wird. Sehr energisch spricht sich v. Leng. S. 25. dahin aus: „hier finden wir einen viel stärkeren Rigorismus [als im Gesetze] — — erst im Makkab. Zeitalter entstand jene übertriebene aus frommbeschränkter Denkart hervorgegangene Aengstlichkeit — als die eifrigen Jehovadiener — sich mit Speisen aus dem Pflanzenreich begnügten." ***). Lassen wir uns auch hier durch die Zuversichtlichkeit der Sprache nicht irre machen, sondern fragen nur getrosten Muthes: „woher

*) Vgl. Esr. 8, 21 ff. 9, 3 ff. Neh. 1, 4 ff. 9, 1 ff.

**) Sach. 7, 3. 8, 19. vgl. darüber Reland, antiqq. ss. p. 471 sq. Winer, Reall. I. S. 426.

***) Vgl. übrigens auch Hartmann, die enge Verbind. d. A. u. N. T. S. 458 ff. — Ich bemerke hier nur noch, daß als treffende Parallele zu unserer Stelle auch der Vorwurf dienen kann, den Tacitus den Juden macht, sie seyen separati epulis histor. V, 5. (vgl. Diodor. Sic. II, p. 524. Wessel. μηδενὶ ἄλλῳ ἔθνει τραπέζης κοινωνεῖν).

Digitized by Google

die Beweise für den erst im Makkab. Zeitalter aufkommenden hier vorliegenden Rigorismus?" Wir wollen dabei einmal voraussetzen, daß unter dem Vs. 5. genannten פתבג köstliche Speisen, insbesondere Fleischspeisen zu verstehen seyen *) und daß mithin die Enthaltsamkeit der hebräischen Jünglinge in einer fortgesetzten Kasteiung bestand, — wie drücken sich in dieser Hinsicht die Propheten, hier die gewichtvollsten Zeugen, aus? Schon Hosea erklärt, das Exil weissagend, es für eine besondere göttliche Strafe, daß man in Assur Unreines werde essen, und er betrachtet alle Speise, welche die Israeliten im fremden Lande genießen würden, da die gesetzliche Darbringung der Erstlinge und des Zehnten fehlte, als unreine Speise **). Welch ein Rigorismus! nur klein und unbedeutend sollte im Verhältniß zu demselben der unsers Buches erscheinen, — aber man zieht es vor, dergleichen Stellen zu ignoriren. Von Leng. hat sie so wenig berücksichtigt, als die entsprechenden des Danielischen Zeitgenossen Ezechiel, welcher nicht nur mehr

*) Wiewohl mich davon von Leng's Bemerkungen S. 21 ff. keineswegs überzeugt haben. Dieser zieht die Ableitung des W. פתבג von dem Pers. پاد, cibus patris i. e. dapes regine, königliche Speisen, Leckerbissen mit von Bohlen (symb. p. 23.) entschieden vor. Ich sehe aber nicht ein, wie man behaupten könne, daß die Form پاد mehr dem hebr. פת entspreche und näher liege, als das Pers. پت, dessen Bedeutung Götze Lorsbach im Pers. so gut nachgewiesen hat (Arch. f. Bibl. u. Morg. Litt. II, S. 323—325.), zumal sich dasselbe Wort schon im Jonathanschen Targum findet in der Form פת כומרין (Buxtorf, lex Chald. p. 873.), so wie auch für das Syr. ܦܬܒܪ keine andere Ableitung übrig bleibt als die aus dem Persischen, da das Arab. פתך hier keine irgendwie genügende Etymologie an die Hand giebt, wie denn auch schon Indah Ben Karisch das Wort פתבג aus dem Pers. herleitete, mit der Bemerkung בג sey mit den von den Persern angenommenen Speisen zu den Arabern übergegangen (Schnurrer, Eichhorns A. Bibl. III, S. 968 ff.) S. über בג Lorsbach a. a. O. S. 311 ff. Hamaker, miscellan. Phoenic. p. 30. Daß aber im Syr. das W. ܦܬܒܓܐ im weiteren Sinne für Leckerbissen steht, kann doch unmöglich dagegen beweisen sollen, daß das W. ursprünglich von Götzenspeisen, also wirklich dem ausgesuchtesten Theile des Mahles gebraucht wurde.

**) Vgl. Hos. 9, 3. 4. und dazu Hengstenberg Beitr. II, S. 70.

sach auf die sorgfältigste Unterscheidung des Reinen vom Unreinen bringt (22, 26; 44, 23.) — ein Beweis, wie ängstlich sich theoretisch gesinnte Gemüther im Exil darum kümmerten, — sondern auch es ausdrücklich seinen Zeitgenossen zum Vorwurfe macht, daß sie Fleisch mit Blut (Gen. 9, 4. Lev. 7, 26. 17, 10. 14. 19, 26 — und an jeder heidnischen Tafel mußte die vielfachste Veranlassung zur Uebertretung eines solchen Verbotes seyn — äßen (33, 25.), und es als die schmerzhafteste Strafe bezeichnet, wenn in seiner Zeit der Israelit gezwungen war, unreine Speise zu genießen (4, 13. 14.) So war, wie aus dem Einen Ezech. schon hervorgeht, die Exilische Zeit rücksichtlich der Speisegesetze ängstlich besorgt, und aus dieser Verlegenheit, worin man sich befand, erklärte sich die Erzählung C. 1. vollkommen; — auf keinen Fall wenigstens war es nöthig, hier noch einmal die St. 2 Makk. 5, 27. herbeizuschleppen, die hier aufs Neue jämmerlich missverstanden wird, um damit das Versessensein der Juden auf Speisen aus dem Pflanzenreiche zu erhärten*).

§. 6.

Passend scheint der Uebergang von der dogmatisch-ethischen Idee des Buches zu dem geschichtlichen Gehalte desselben:

*) Ich hatte von dieser St. behauptet, es sey lächerlich, sie dafür anzuführen, weil darnach Judas Makkab. und sein Anhang hätten in die Wüste fliehen und sich hier mit den Nahrungsmitteln der Wüste (Gras und Kräuter) begnügen müssen (Comment. S. 29). Nein! antwortet Herr von Lengerke, denn a) in der Wüste sind ja auch Heerden und nach der St. selbst Wild — nun wohl: eben deßhalb erzählt jener Verf., daß jene Leute in solche Theile der Wüste gegangen seyen, wo sie eben so gesichert vor Verfolgungen, waren als mit Mangel an Nahrungsmitteln zu kämpfen hatten: θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὄρεσι διῆγον σὺν τοῖς μετ' αὐτοῦ, b) sonnenklar werde der Grund dieser Lebensart angegeben: um sich nicht zu verunreinigen (πρὸς τὸ μὴ μετασχεῖν τοῦ μολύσμου) — der Lebensart? — ich denke doch auch der Flucht des Judas (ἀνεχώρησας εἰς τὴν ἔρημον), deren Folge erst wieder die Lebensart war. Und wovon wollte Judas keinen Theil nehmen? An den unreinen heidnischen Speisen (τοῦ μολυσμοῦ), zu deren Genusse die Juden gezwungen wurden, keineswegs an Fleischspeisen überhaupt. — Was die übrigen hieher gezogenen Stellen aus Tobith, Judith, apocr. Esth. anlangt, so ist mir nach wiederholter Prüfung des Gegenstandes klar und gewiß, daß sie nur als Nachahmungen unsers Buches anzusehen sind.

Digitized by Google

nicht minder laut, wie dort lautet auch hier die gegnerische Anklage. Mit einem dreifachen Vorwurfe tritt von Leng gegen die Geschichte des Daniel auf: sie sey unwahrscheinlich und verdächtig, sie sey voll unrichtiger Angaben, sie enthalte eine zwecklose Verschwendung von Wundern (S. LXII — LXV.), und dieß reicht hin, das Anathema über sie auszusprechen, ihr den angemaßten Namen von Geschichte wieder zu entreißen.

Mit Recht machen wir an denjenigen, welcher einem geschichtlichen Berichte die Wahrscheinlichkeit abspricht, die Anforderung, daß er in die Periode jenes Berichtes sich so hineingelebt habe, daß ihm das Bild derselben im Ganzen wie im Einzelnen alsobald das Fremdartige zeigt, was sich durch diesen oder jenen Bericht einmischen dürfte. Auch das wäre gewiß nur mit Billigkeit zu verlangen seyn, daß der kritische Historiker stets gegenwärtig habe, mit welchen Quellen-a es dem Umfange nach zu thun habe, in wie weit auf sie gesehen, es möglich sey, sich ein gehöriges Bild zusammenzusetzen, und wo in demselben folglich der Natur der Sache nach Lücken gelassen werden müssen, und wie weit in diesem Falle hinwiederum die Conjektur berechtigt sey, mit mehr oder weniger Sicherheit sich hervorzuwagen. Nur in dieser Voraussetzung können wir jemandem die volle Competenz zusprechen, um über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit eines Berichtes zu entscheiden: das Unvereinbare mit der Gesammtanschauung einer Periode oder die Harmonie mit derselben zu beurtheilen.

Eine solche Competenz gestehen wir, auch bei dem besten Willen Herrn von Leng nicht zuerkennen zu können. Wenn er sogleich damit beginnt die rigoristische Gesinnung der Juden cap. 1. als eine unwahrscheinliche und verdächtige Angabe zu bezeichnen, so sahen wir gerade §. 5., wie dieselbe ganz und gar aus Geist und Denkart des Exils sich ergiebt und damit harmonirt. Weiter findet er dasselbe geltend von „der unsinnigen Forderung Nebukadnezars Cap. 2." Einen dem Könige selbst entfallenen Traum konnte Nebuk. niemals verlangen, von den Magiern wieder zu vernehmen und seine Deutung begehren. Gestritten kann zwar darüber werden,

Digitized by Google

ob Nebuk. den Traum wirklich selber vergessen habe, oder nicht: die Erzählung läßt allerdings diesen Umstand nicht in klarer Bestimmtheit hervortreten; allein auch darüber wollen wir gar nicht rechten mit dem Gegner. Ist's denn wirklich so verdächtig, daß der König den vergessenen, aber den allgemeinen Eindrücken nach schreckenden Traum wieder zu wissen begehrte (2, 1.), und darin die Bewährung der magischen Kunde von höheren Dingen sieht? Wer die superstitio des Alterthums hier nicht lebendig sich vergegenwärtigt, dem mag das absonderlich scheinen. Wer aber weiß, wie selbst die Erinnerung an wichtige Dinge, oder ihr Vergessen das Alterthum stets als Wirkung der Gottheit ansah *), der wird fragen, ob nicht auch von diesem Standpunkte aus der heidnische König anders über seinen Traum denken mußte, als die neueste aufgeklärte Zeit? Nebuk. lege das höchste Gewicht auf diesen Traum, es liegt ihm alles daran, ihn zu erfahren, und das ist gerade echt orientalisch: wo Magie und deren Institute blühen, da ist alles von Träumen abhängig, steht ihre Bedeutung in dem höchsten Ansehen **). Selbst der Magier, so hoch auch sonst sie Ansehen stehen mag ***), will der König nicht schonen, wo es eine ihm so wichtige Angelegenheit gilt, und er behandelt sie ebenso rücksichtslos auf der einen Seite, als er die Magie auf der andern hochstellt — beides ächt orientalisch, wofür die Geschichte des Morgenlandes interessante Parallelen liefert †).

*) Wie dieß als der altheidnische Volksglaube im Homer erscheint, vgl. Hulbkart, psycholog. Homer. p. 36 sq.

**) Man denke nur an die Art, wie Herodot die Medopersische Geschichte darstellt: alles wimmelt hier von Traumgeschichten; in des Astyages I, 107. 108.), Cyrus (I, 209.), Cambyses (III, 30.), Xerxes (VII, 12 ff.) Geschichte wird alles durch Träume von hoher politischer Bedeutung motivirt und durch sie bestimmt.

***) Vgl. Bähr ad Herod. vol. I. p. 269: temeridum est omnino moris fuisse in hisce orientalium regnis ut res publicae gravissimae per somniorum interpretes discernerentur, ubi Magorum ut interpretum somniorum summa auctoritas. Id quod pariter sacrae docent atque quam profanae.

†) So war Halem ein großer Freund der Astrologie (vgl. Barhebr.

Eine weitere Probe dieser alle Geschichte zerstörenden Betrachtungsweise finden wir bei Cap. 3. Verdächtig ist hier die Schilderung der Bildsäule; denn a) ist dieß eine ganz unbeglaubigte Annahme, von keinem Schriftsteller bestätigt — als ob sich das nicht sehr gut erklärte aus der Zeit, aus welcher unsere Nachrichten über Babylon bei den Griechen herrühren, wo die Perser die Statuen theilweise schon zerstört und die reichen Schätze geplündert hatten *); — und doch gilt überall nach Babylon als ein an Götzenbildern überreiches Land: die Forderung ist mithin so übertrieben, als nur irgend eine sein kann; b) die Statue sey nicht nach gehöriger Proportion verfertigt — gerade mithin dasjenige, was die Kenner des Babylon. Alterthumes gerade als charakteristisch für die Götzenbilder daselbst herausheben, ihre kolossale Größe und Disproportion, so wie die ungeheure daran gewandte Verschwendung von edlen Metallen **) wird von unserm Forscher gegen die Wahrheit des Berichtes benutzt. Welch eine kritische Wahrheitsliebe! —

Ferner liefert dem unbefangenen Forscher der Umstand, daß Cap. 3. Daniels keine Erwähnung geschieht, einen Beweis für den historischen Charakter des Referenten. Denn es läßt die Annahme zu, als sey derselbe auf einseitige Verherrlichung der Person Daniels ausgegangen. Wodurch konnte er bewogen werden, gerade die drei Freunde Daniels hier hervorzuheben und den Daniel selbst ganz wegzulassen? Sonach hat die negative Kritik die Aufgabe, diese Frage zu beantworten, das Problem zu lösen und dadurch ihren Standpunkt zu rechtfertigen. Statt dessen kehrt seltsamer Weise der Kritiker die Sache um und sagt: es ist unwahrscheinlich, daß Daniel nicht zugegen war (S. 105 ff.). Nun wir meinen dafür können Gründe mancherlei Art vorhanden gewesen seyn, weßhalb er nicht erschien, oder auch weßhalb man ihn nicht

---

chron. p. 220. Ibn Chalikan im Repertor. XV. S. 273.), und ließ dennoch grausame Gesetze gegen die Astrologen (Ibn Chalikan a. a. O. S. 271. 272.), welches sich aus dem Geiste des Orients vollkommen erklärt; s. Gesenius z. Jes. II. S. 340.

*) Vgl. Herod. I, 183. und dazu Münter Rel. d. Babyl. S. 51 f.

**) Vgl. Münter a. a. O. S. 38 ff.

denuncirte. Hier kann der Natur der Sache nach der Historiker nur Vermuthungen aufstellen, die negative Kritik hat aber die Pflicht, die Fiktion begreiflich zu machen. — Und wenn der Kritiker sonach die kritischen Forderungen und das, was er zu leisten hat, kaum begriffen haben dürfte, so zeigt sich sogleich der Mangel an kritischer Schärfe in demjenigen, was er sogleich über den Religionszwang des Nebuk. und den Trotz und Fanatismus der Juden sagt (S. 107. 132.) Hier heißt es ganz richtig: „die alten Völker Asiens forderten und übten nur gegenseitige Duldung, 2 Könn. 17, 27," und was folgt mithin aus diesem Satze? Daß da, wo diese Duldung nicht gefunden wurde, wie bei den Juden, sich das synkretistische heidnische Bewußtseyn auch verletzt und empört finden mußte. Statt dessen setzt von Leng. kühn hinzu: „aber sie heischten nicht (wenn auch nur äußerliche) Verehrung und Ausübung des Götzendienstes." In der Toleranz des Heidenthums lag gerade die Anforderung, daß auf der andern Seite dieselbe Toleranz sich zeigen und äußern müsse: was dem toleranten Römer fortwährend Anstoß war beim Judenthum, war nichts anders, als daß es ein die Götter gering achtendes Volk war *). Eine Beobachtung, welche die einhellige Klage der alten Griechen und Römer ausmacht, — sollte diese den mit Juden täglich verkehrenden Babyloniern entgangen seyn? Kann es von diesem Standpunkte uns im mindesten befremden, daß die Toleranz hier als Intoleranz heraustreten mußte, sobald sie auf der andern Seite keine Erwiederung, sondern nur schroffen Gegensatz antraf? Kann es befremden, daß auf die als hartnäckig an den väterlichen Satzungen hängenden und als solche bekannten Juden sogleich die Denunciation fällt, und nun, da der Riß einmal hervorgetreten war, er sich auch sogleich seinem ganzen Umfange nach bemerklich machte? **) Hier treten Scenen ein, wie sie durch

*) Judea gens, contumelia numinum insignis. Plin. h. n. XIII. 4.

**) Daß Nebuk's. Befehl (3, 5. 6.) es sogleich auf die Juden abgesehen habe (von Leng. S. 109.), ist wieder ein aus Mangel an Berücksichtigung der Oriental. Despoten-Befehle, so wie des Umstandes, daß die gedrohte Strafe im Oriente häufig ist (vgl. meinen Comment.

Digitized by Google

die Natur der Umstände, zu allen ähnlichen Zeiten, z. B. in denen der alten Christenverfolgungen, herbeigeführt wurden.

Doch wir eilen zu Beweisen, welche uns noch schlagender das unkritische Verfahren des Verf's, in Bezug auf die Ermittelung der historischen Wahrheit darthun. Im Drang einer übereilten Polemik verwickelt er sich in die seltsamsten Widersprüche. Auffallend ist in dieser Hinsicht namentlich sein Verfahren bei Cap. 4. Daß kein alter Geschichtschreiber des Wahnsinns Nebukadnezars gedenkt, wird er nicht mit auffallend zu finden. Berosus (s. Joseph. c. Ap. I. §. 20) soll auch nichts davon wissen. Die interessante St. des Abydenus *) wird weitläuftig besprochen, und die völlige Verschiedenheit der Zeitbestimmung, des Zustandes und des Schicksals des Königs in beiden Relationen behauptet, sodann sie mit Einem Male gesagt, die Sage des Abydenus sey ein spätes Machwerk, aus Cap. 2. 4. 5. unsers Buches zusammengesetzt (S. 145 — 151.). Vortrefflich! die angeblichen Diskrepanzen müssen also doch nicht der Art seyn, daß sie es unmöglich machen, die Relation des Abydenus sey aus der unsrigen geflossen. Die Sage dieses Schriftstellers ist verworren, entstellt, aus unsrer Begebenheit geflossen, durch sie erst ihr gehöriges Licht erhaltend, — dieß ist es, was wir behaupten, und die gegnerische Annahme ist das herrlichste Zugeständniß, welches wir noch bisher gefunden haben. Dieß ist der Charakter, den die Nachrichten jenes Schriftstellers überhaupt an sich tragen. nach Niebuhr's Bemerkung halten sie keine Vergleichung aus mit denen des Berosus **), und noch die neuesten Kritiker sind emsig bemüht, aus jenem dunklen Sagengewirr einen festen Standpunkt heraus zu gewinnen ***). Weit entfernt, diese Berichte in Bausch und Bogen zu verwerfen, haben bis auf von Lengerke die Kritiker hier selbstständige, aus alten babylon. Sagen geflossene Darstellung erkannt, wie den

*) Bei Euseb. pr. Ev. IX, 41. und chron. Arm. lat. I. p. 39.

**) Kleine histor. u. philolog. Schriften S. 203.

***) Vgl. z. B. Hävernick, Beytr. z. Kritik S. 193 ff.

S. 149, und dazu Abulfeda hist. anteislam. p. 118. Fleischer), seine gegangenes Urtheil.

auch Abyden selbst seine Kenntnisse von Berosus herleitet *). Niemand aber hat als die Quelle derselben bisher das A. T. erkannt, wofür auch die anderweitige Beschaffenheit des Inhaltes der uns erhaltenen Fragmente keineswegs spricht **). Zum Ueberflusse können wir in diesem Falle noch den Beweis für einen Babylonischen Ursprung der Sage führen: dieß geht aus den Worten, welche dem Nebuk. als Weissagung in den Mund gelegt werden, hervor: ἥξει Πέρσης ἡμιόνος, τοῖσιν ὑμετέροισι δαίμοσι χρεώμενος συμμάχοισι etc. Diese stimmen auffallend genug mit denjenigen Orakeln über Cyrus, welche Herodot als im Oriente verbreitet anführt, und deren Ursprung von dorther schon das Orientalische Colorit des Ausdrucks verräth, überein ***). Jedenfalls hat mithin Abyden noch aus einer andern Quelle als der von unserm Gegner bezeichneten, geschöpft, und er muß seinen guten Grund gehabt haben, dasjenige gerade dem Nebuk. beizulegen, was die zu den Hellenen gedrungene Sage, als Pythische Seherspruche anzusehen, sich berechtigt glaubte. — Kurz, Abyden, den wir auch hier als selbstständige, d. h. von der Schrift unabhängige Berichte enthaltend, anzusehen haben, enthält mit den Begebenheiten unsers Buches so auffallend übereinstimmende Angaben, daß sie ihrer Entstellung ungeachtet doch als aus dem Buche selbst geflossen, sogar unserm Gegner erscheinen. Und wie nun gar, wenn auch der entschiedne einheimische Schriftsteller Berosus des Faktums gedenkt? Er hält es wenigstens der Mühe werth, der Krankheit des Nebuk. zu gedenken (ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν). Dagegen wiederholt Herr von Leng. (S. 146.) den alten abgedroschenen Einwurf, daß Berosus auch beim Nabopolassar dessen Krankheit erwähne. Allerdings, weil auch bei diesem die Krankheit in durch die während derselben vorfallenden Ereignisse †) merkwürdiges, für die Geschichte bedeutendes Factum war.

*) S. Berosi Chald. hist. quae supersunt ed. Richter p. 18. 19.

**) Wie dieß z. B. beim Eupolemus der Fall ist, s. Stroth, im Repertor. XVI. S. 73 ff., bei dem man selbst zweifelhaft wird, ob er nicht selber Jude war.

***) Vgl. Herod. I. 55. 91. und dazu Creuzer bei Bähr I. p. 130.

†) S. meinen Comment. S. 4 ff.

Digitized by Google

Und so wird es denn auch wohl mit der Erwähnung dieser Krankheit der Fall seyn, daß wir darin mehr als bloßes Wohlgefallen an Pleonasmen zu erkennen haben. Auch darf Berosus mit dem Ausdrucke nicht sagen wollen, jener Könige seyen eines natürlichen Todes gestorben; denn dann hätte er bei der folgenden Königsgeschichte, wo mehrere Könige als gewaltsames Todes sterbend bezeichnet werden, bei andern (wie Neriglissar und Nabonned) diesen Ausdruck gerade gebrauchen müssen. Also bleibt es dabei, daß Berosus Angabe nur dadurch sich erklärt, wenn er die Krankheit des Nebuk. als von merkwürdigen Umständen begleitet angesehen wissen wollte.

Auch die langwierige Tollheit des Nebuk. selbst ist dem Werk ein Anstoß: es scheint ihm überflüssig, hier noch genauere die Umstände bestimmen zu wollen, da die Geschichte als solche unrettbar verloren sey (S. 201.) Wir wollen dagegen unsrerseits hier noch bemerken, wie der Zustand des Königs gerade nach Babylonischen Einrichtungen in der Regierung und Verwaltung des Reiches um so weniger zu ändern brauchte, da nur dasselbe eintreten konnte, was bei Thronerledigungen statt fand, daß der Oberpriester alsdann die Reichsregierung führte, sie von ihm dem Nachfolger aufbewahrt blieb *). Hierin zugleich ein Grund mehr, weßhalb der Chaldäische Annalist sich befugt glauben mochte, jenen Umstand nur kurz anzudeuten. „Aber, sagt man, befremdend bleibt doch immer, daß der König selber davon Bericht erstattet an seine Völker (S. 151.) Freilich, hätte der König nichts anders als seinen Wahnsinn zu berichten gehabt, so müßten wir uns billig darüber verwundern; allein sein Hauptzweck war, „Zeichen und Wunder" zu berichten (3, 32.), welche er während dieser Zeit erfahren hatte, und zwar als gewaltige Wirkungen bei sich auch im Drangsal nicht unbezeugt lassenden Gottes Israels: diese aber mußten für ein auf die προρρήσεις περὶ τῶν μελλόντων so viel Gewicht legendes Volk wie das Babylonische (Diodor. sic. II, 29.), von besonderer Wichtigkeit

*) S. Berosus l. cit. p. 24. 26. Leo, Universal Gesch. I, S. 114. Dieß zugleich zur Berichtigung von dem bei v. Leng. S. 152. Bemerkten.

Digitized by Google

und höherer Bedeutung seyn. — Ungereimt soll es seyn, „daß Neb. betet, ehe ihm noch der Verstand zurückgekehrt ist" (S. 197.) Eine jämmerliche Verdrehung der Worte von 4, 31., die noch dazu die Textesworte nicht nur auf unnatürliche Weise preßt, sondern selbst absichtlich verunstaltet. Ausdrücklich heißt es ja: „am Ende der Zeit hub ich meine Augen gen Himmel". und das לקצה ירמיא findet seine weitere Erklärung in dem Folgenden: „mein Verstand kehrte wieder," so gut als das עיני לשמים נתלת durch das: „ich lobete den Höchsten" u. s. w. näher bestimmt wird. Ich gestehe, daß bei so klarem Wortsinne es mir eine wahre Schande erscheint, dergleichen Expositionen noch geben zu müssen. Nur die entschiedenste Befangenheit kann hier behaupten, in Folge des Gebetes und der Bekehrung sey dem Könige der Verstand angeblich zurückgekehrt, wogegen auch schon die Verkündigung, daß jener Zustand „sieben Zeiten" währen solle (Vs. 13. 20.), streitet. — Aber, schließt Herr von Leng., es findet sich ein bestimmter Beweis gegen die Authentie des Ediktes: Vs. 5. ist von dem „Geiste der heiligen Götter" die Rede, und doch bekennt er Vs. 34. den einzig wahren Gott der Juden (S. 159.) Aber daß Nebuk. den Gott der Juden für den einzig wahren Gott ansah, ist wieder eine rein aus der Luft gegriffene, dem Verf. aufgebürdete Meinung unsers Kritikers: daß Nebuk. die Macht und Gerechtigkeit dieses Gottes anerkennen konnte, ohne ihm deßhalb ausschließlich zu huldigen, liegt in der Natur der Sache. Freilich, so übertrieben möchte unser Gegner überall den Verf. schreiben lassen, um desto freieren Spielraum für seine Kritik zu gewinnen: dieser aber weiß glücklicher Weise nichts von einem völlig zum Judenthume bekehrten Könige, sondern nur von einem solchen, dessen Herz durch schlagende Erweise göttlicher Allmacht erschreckt *), dessen Hochmuth gedemüthigt war, von einer erhabenen menschlichen Größe durch Gottes Hand in den Staub gelegt, und für den Moment überwunden, dazu gezwungen, die Ehre und Macht dieses Gottes anzuerkennen, immer aber noch in Ver-

*) Vgl. 4, 2., und damit die schöne Parallele bei Abulf. hist. anteisl. p. 124., l. 1—3. Fleischer.

Digitized by Google

bindung mit dem ächt hebräischen Bewußtseyn der Nichtigkeit der Gottheiten überhaupt zu einer Gesammtmacht. Was mag nur diese Kritik zu dem Edikte des Cyrus sagen Esr. c. 1, worin der Persische König eben so sehr auf der einen Seite einräumt, daß Jehovah ihm alle seine Siege verliehen habe, als andererseits zeigt, daß er ihn dennoch für einen bloß partikularistischen Gott halte, der nicht sein, sondern der Juden Gott sey? Oder wenn Darius Hystaspis den Tempelbau begünstigt, und will, daß man dort für ihn und seine Söhne bete (Esr. 6, 10.), wird man ihn deßhalb für einen Monotheisten halten wollen? Eine noch ungleich günstigere Stimmung für den Gott Israel zeigt Artaxerres: „alles was von Gotte des Himmels geboten ist, soll sorglich gethan werden für das Haus des Himmelsgottes, damit nicht Zorn komme über das Königreich, den König und seine Söhne" (7, 23.), und er ist voll von Anerkennung für die göttliche Weisheit, welche Esra besitzt, und dem er deßhalb die freigebigsten Bewilligungen gestattet (7, 25.) — Dennoch werden wir ihn keineswegs sogleich an eine Bekehrung des Artaxerres zum Judenthum zu denken haben. Ueberhaupt hat das Edikt Dan. 4. nichts Auffallenderes, als diese ebenfalls so räthselhaften Edikte der Persischen Könige, welche jedenfalls den eigenthümlichen Eindruck, den die Betrachtung des Jüdischen Volkes und seiner Schicksale, seiner Frommen auf dieselben äußerten, beweisen.

So beruht die Argumentation des Verf's. durchweg bald auf falscher befangener Interpretation der in Frage kommenden Stellen, theils auf Mangel an lebendiger Lokalanschauung der geschichtlichen Verhältnisse. So wird denn zu Cap. 3. es unwahrscheinlich gefunden, daß Daniel nicht sogleich mit den übrigen Magiern bei dem Könige erscheint (S. 238.) Schon früher wurde bemerkt, wie sich dieß aus der Orientalischen Staatseinrichtung schon erklären lasse, wornach Thronwechsel und Priesterabsetzung verbunden zu seyn pflegen *). Dieß wird der Widerlegung nicht für werth geachtet; und freilich ist es eine bloße Vermuthung, da jener Umstand und

*) S. meinen Comment. S. 190.

Digitized by Google

anderweitig, z. B. durch ein freiwilliges Zurücktreten Daniels erklärt werden kann. Ist er aber deßhalb unwahrscheinlich? Keineswegs; je mehr Gründe hier zusammenfallen können, desto wahrscheinlicher ist derselbe. Doch, sagt von Leng., der Verf. ist ja mit sich selbst in Widerspruch, denn nach Vs. 11. ist Daniel dem Könige völlig fremd, nach Vs. 13. erinnert er sich sogleich seiner wieder, und weiß, woher er stammt. Sehr richtig! weil der König durch die „Königin Mutter" aufmerksam gemacht und erinnert war an Daniel (Vs. 11.), so weiß er (Vs. 13.), woher er stammt, und kann die Frage, ob er jener berühmte Seher sey, an ihn richten.

Unerklärlich ist für den Kritiker das gütige Betragen des Belsazar gegen den Daniel (S. 240), so wie die Inconsequenz des letzteren, erst jede Belohnung stolz zurückzuweisen (Vs. 17), dann aber doch gegen die Annahme derselben keine Einwendung zu erheben. Woher dieser auffallende Mangel an Einsicht in den Gegenstand? Es muß dem Kritiker der Sinn für die Kraft und Wirkung der Sprache der Wahrheit, die aus Gott ist, inne wohnen: ohne denselben wird es nicht begriffen, weder wie ein Mann, wie Daniel, so reden konnte, im Angesichte eines Königs, eines ganzen in schwelgerische Lust versunkenen Hofes; noch wie eine solche unerhörte, in diesem Momente am wenigsten erwartete Sprache, solchen Eindruck hervorbringen konnte. Wenn Daniel so redete, wie wir dieß in unserm Berichte lesen, so würde eine andere Wirkung als die hervorgerufene, gerade das Unwahrscheinliche seyn: so aber harmonirt Beides trefflich mit einander: jener Muth des Propheten, der in Wahrheit nicht anders, denn als göttliche Kraft, und Wehen des göttlichen Geistes begriffen werden kann, und die Wirkung, welche Gottes Geist allein hervorzubringen vermag. Weit entfernt, mit irgendwie selbstgefälliger Eitelkeit bei dieser Wirkung zu verweilen, zeigt sich die erhabene Einfachheit der Darstellung darin, daß sie sogleich zu dem Faktischen übergeht, was der König geboten habe (Vs. 29.) Nur der vermag aber in Belsazars Innern zu lesen, der Daniels Worte (Vs. 17 — 28.) nicht nur gelesen, sondern auch nachempfunden hat; wo das nicht der Fall ist, da ist und bleibt freilich auch die Wirkung derselben ein unver-

Digitized by Google

bärbaren Räthsel. Eine solche ordinäre, oberflächliche Betrachtungsweise, welche an der Schaale nagend den Kern wegwirft, kann sich dann auch nur über die Inconsequenz des Gottesmannes verwundern. Nicht aus Stolz, weiset Dan. die ihm gebotenen Geschenke und Ehren zurück — denn der Stolz, suchend das Seine, hätte sie angenommen, — sondern aus Demuth, damit nicht ihm, sondern seinem Gotte die Ehre gegeben würde. Da erst, als der König, die demüthigende Rede anhörend, in ihr Gottes Hand erkennt, ehrt er in Daniel den Gott, dessen Gericht furchtbar drohend über seinem Haupte schwebte. Man muß leben in dieser herrlichen, ergreifenden Geschichte: ihre Wahrheit drängt sich nur dem auf, der sie selbst erlebt hat. Das zeigt uns recht sichtlich das warnende Beispiel der neuern Kritik! — „Die gemeine Profanation der heiligen Gefäße wäre im ganzen Alterthum unerhört gewesen" (vgl. Leng. S. 240.) Nun wohl, und was folgt daraus? Daß der Gebrauch derselben keine gemeine Profanation für den heidnischen König war; denn daß unser Verf. von seinem hebräischen Standpunkte die Sache so ansieht, beweiset ja gerade die Differenz der beiderseitigen Standpunkte. Nun mag es seyn, daß das Festgelage, welches Belsazar hielt, nicht die Sakäen, denn die Alten als der Babylon. Saturnalien gedenken, waren (wofür ich mich jetzt ebenfalls entscheiden möchte), — immer aber bleibt das Fest ein religiöses, wegen Vs. 4. Die religiösen Feste der Babylonier trugen aber, wie ihre ganze Religion, einen in Sinnlichkeit und Schwelgerei versunkenen Charakter an sich, — so auch dieses Fest; wobei das Trinken so wenig für entehrend, als vielmehr für zum festlichen Charakter gehörige Gewohnheit, geachtet wurde. Waren nun die heiligen Geräthe in den Tempel des Balus gebracht, so mußte der König um so zuversichtlicher glauben können, sie zu jenem solennen Gebrauch anwenden zu dürfen. Daher das Anstößige und die Profanation von Daniel selbst darin gefunden wird, daß zu dem schwelgerischen Götzendienste die Tempelgeräthe benutzt seyen (Vs. 23.). So wenig kümmerte sich der Verf. um die im Texte gegebenen Data zum Verständniß desselben.

Digitized by Google

Tollhäuslerisch nennt der Kritiker das Gesetz des Darius Medus, dessen Cap. 6. erwähnt (S. 271 ff.) Denn, meint er, ein im Wesen der magischen Religion tief begründeter Gebrauch, wie die göttliche Verehrung des Königs, brauchte nicht erst durch diesen König anbefohlen zu werden; sodann wenn der angebliche Zweck des Ediktes die allgemeine Herrschaft der Medischen Religion war, so war es ungereimt, daß es nur auf 30 Tage gegeben wird. Komischer Weise übersieht der Verf. in seinem Eifer, daß das Neue, Ungewöhnliche im Edikte der Befehl war, ausschließlich nur vom Könige etwas zu erbitten, daß Niemand sich während dieser Zeit an die Gottheit oder Menschen mit einer Bitte wenden solle. In der Zoroastrischen Religion lag nun die Möglichkeit, daß ein Gesetz dieser Art gegeben werden konnte*), da sie die Apotheose der königlichen Person sanktionirte. Daher sollte nicht erst diese anbefohlen werden, sondern nur durch dieses Gesetz die königliche Würde in ihrer höheren göttlichen Bedeutung herausgestellt werden. Willkommener konnte kein Vorwand den Magnaten seyn als dieser, da es das Bestreben der Medopersischen Herrscher durchgängig war, diese Allmacht der königlichen Gewalt, die Göttlichkeit der königlichen Person **) geltend zu machen: ein für 30 Tage bestehendes Gesetz seiner ausschließlichen Adoration mußte als ein besonders energisches Mittel zu jenem Zwecke erscheinen. Nur wer die Sitte, die Maaßregeln der Medopersischen Könige in dieser Beziehung nicht berücksichtigt, dem kann auch hier das Gesetz nur als ein tollhäusleriches erscheinen. Dafür wird er dann aber auch erklären müssen jene Maaßregeln, welche, dem Herodot zufolge, Dejoces traf, in keiner andern Absicht, als um die vor allen andern ausgezeichnete Würde, der eine der Gottheit analoge Huldigung und Ehrerbietung gebühre, geltend zu machen ***); dafür ist man dann genöthigt zu halten das zu Cambyses Zeit bei den Persern bestehende und anerkannte

*) Und diese gibt von Leng. zu.

**) Vortrefflich hat darüber neuerdings Leo, a. a. O. S. 127 ff. gesprochen.

***) Herod. I, 99.

Digitized by Google

Gesetz, dem Könige sey gestattet, zu thun was er wolle, die Anerkennung der absoluten Vollkommenheit der Königsgewalt aussprechend *). Daß demjenigen, der das Ceremoniell, welches die geheiligte Person des Herrschers irgendwie verletzte, die furchtbarste Strafe traf, lehrt ebenfalls die Geschichte **). Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, enthält das Gesetz in unserm Buche keineswegs etwas Befremdendes: allerdings hatte die Chikane es veranlaßt: so gut als man bei den Griechen wußte, wie wenig sie sich dem Persischen Ceremoniell fügen wollten — wie dieß aus der Geschichte des Themistokles bekannt ist, — so gut wußten dieß die Magnaten von den frommen Jehovadienern, wie Daniel (6, 6.): kein willkommenerer Vorwand ihn zu stürzen, war daher gefunden, als der, sich auf dieses zu stützen, den König zu einer Handlung zu bewegen, wozu er sich den Grundsätzen der Religion nach berechtigt glauben mußte, in welcher er, mit die Zeitumstände gesehen, nur eine seinem königlichen Berufe angemessene Pflicht erkennen konnte.

Doch wir glauben genug erwiesen zu haben, wie dasjenige, was der Verf. als „unwahrscheinlich" in unserer geschichtlichen Darstellung bezeichnet, ihr keineswegs zum Nachtheil gereichen dürfte, sondern nur zeigt, wie wenig und wie unbedeutend die Anzahl dessen ist, was aus einer ihren näheren Umständen nach meistentheils so dunklen und verworrenen Geschichte die Gegner als verdächtig bezeichnen, und wenn alles Uebrige in genauer Congruenz mit den historischen Verhältnissen jener Zeit steht, es uns wahrlich mehr Ehrfurcht gegen die historische Treue des Verfs. einflößen sollte, als es in der modernen Kritik der Fall ist.

§. 7.

Viel wichtiger ist der Vorwurf, unser Buch enthalte historische Unrichtigkeiten: nur von der Makkab. Zeit berichte es wahr und treu: über die Zeit, welche es behandelt, das Exil, enthalte es viele Irrthümer. Dieser Vorwurf, schon früher gemacht, verdient alle Beachtung, und gelingt es, denselben

*) Herod. III, 31.

**) Herod. III, 118. 119.

Digitized by Google

siegreich abzuwenden, so sind die Details desselben zugleich eine eben so starke Stütze für die Authentie, als sie im entgegengesetzten Falle dieselbe untergraben. Wir beleuchten das Einzelne.

1) „Nebukadnezar ist nicht im 3ten J. Jojakims nach Jerusalem gekommen und hat keine Plünderung des Tempels, sowie Deportation der Juden vorgenommen, wie Dan. 1, 1 bezeichnet" (von Leng. S. 3 ff.) Ueber die Züge Nebuks. nach Jerusalem ist in neuester Zeit so vieles mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn erörtert worden, daß dadurch nicht wenig Licht auf die fragliche Stelle geworfen ist, und wir uns in der Untersuchung um einen wesentlicheren Schritt, als da wir sie verließen, gefördert sehen. Wir behaupten zunächst *), daß an dem einfachen Wortsinne der St. nicht gerüttelt werden dürfe, und das בא nicht durch ziehen, sondern durch ankommen, anlangen zu übersetzen sey. — Dann entsteht die Frage, woher diese Nachricht unsers Verfs., im Falle sie ein Irrthum seyn sollte, herrühre. Beruht die Angabe auf einem Mißverständnisse, auf einem andern Zeugnisse, welches unserm Verf. die Veranlassung gab, in einen solchen Irrthum zu gerathen? Allein die Notiz steht vielmehr ganz vereinzelt da, die historischen BB. berichten nichts von einer damals erfolgten Deportation, welches den Verf. gerade bewegen konnte, das 3te J. Jojakims zu nennen. Dieß ist um so auffallender, da sich unser Verf. sonst als genauen Kenner der heil. Litteratur bewährt. Sein Zeugniß, ganz isolirt dastehend, unabhängig von andern Nachrichten, selbst im scheinbaren Widerspruch damit, dürfte demnach schon ein günstiges Vorurtheil für sich erwecken. Es könnte damit eine ähnliche Bewandniß haben, wie in dem sehr analogen Falle, 2 Chron. 33., wo allein der Wegführung Manasses ins Exil Erwähnung geschieht, und die neueste Kritik die Richtigkeit dieser Angabe evident erwiesen hat **). Die alleinige Angabe des

*) Gegen Hengstenberg Beitr. I, S. 61. mit v. Bengerke S. 14. Hofmann a. a. O. S. 10.

**) Vgl. Keil, üb. d. Chron. S. 325 ff. Movers, üb. d. Chron. S. 327 ff.

Digitized by Google

Factums in unserm Buche kann also eben so sehr zum Vortheil als Nachtheil der historischen Wahrheit gereichen, und es kommt within auf die Prüfung der Details an.

Fest steht zuvörderst, daß Necho, als er im Todesjahr des Josia aus seinem Lande zog, seine feindlichen Absichten auf das Assyrische Reich, damals noch bestehend, aber seinem Ende nahe, gerichtet hatte, und weder auf Judah, noch, wie gemeinhin angenommen wird, das Babylonische Reich *). Dem Orakel folgend, welches ihm zu eilen gebot **), zieht der Pharao dem Feinde entgegen: Josia sucht das Unternehmen zu vereiteln, und fällt in der Schlacht bei Megiddo. Juda geräth nunmehr in die Hände des siegreichen Pharao. Der Pharao, gewiß gemacht durch das Orakel und durch die Besiegung Josias ermuthigt, scheint seinen Sieg benutzt, seine Pläne gegen Assur fortgesetzt zu haben. Nach 2 Chr. 35, 20. scheint Karkemisch in seine Hände gefallen zu sein; der feste Platz eignete sich trefflich für eine Besatzung: und im vierten Jahre Jojakims finden wir hier auch ein Aegyptisches Heer stehend (Jerem. 46, 2.). Nachdem während dessen Ninive der Medischen und Babylonischen Macht erlegen war, brachte das kräftige Chaldäische Heer dem Aegyptischen Könige bei Karkemisch eine empfindliche Niederlage bei. Dieß geschah im vierten Jahre des Jojakim nach Jerem. 46, 10 ff.

Es fragt sich hiebei, ob der Zug Nebukadnezars nach Jerusalem, vor oder nach der Schlacht bei Circesium statt fand. Nur im ersteren Falle kann die Angabe unsers Buches, welche Jerusalem im dritten J. Jojakims, von Nebuk. erobert seyn läßt, volle Wahrheit enthalten. Aus 2 Kön. 24, 1. 2 Chr. 36, 6. läßt sich nichts für die Zeitangabe gewinnen. Aus Jerem. 25, 1. sehen wir nun zwar, daß das erste Jahr der Herrschaft Nebuk's. in das vierte Jahr Jojakims fiel, und wir brauchen nicht anzunehmen, daß hier von einer Mitherr-

*) Dafür spricht a) der Name Assur 2 Kön. 23, 29., den wir nicht willkührlich hier von Babylonien verstehen dürfen, b) die Richtung des Zuges des Pharao nach Karkemisch, c) die Erzählung des Abydenus bei Euseb. chron. Arm. p. 54. (cfr. Herod. II, 159.) Vgl. das Nähere bei Hitzig, Begr. d. Krit. S. 131., und Hofmann, S. 10 ff. u. S. 40.

**) S. darüber Movers, a. a. O. S. 140 ff.

Digitized by Google

schaft des Nebuk. die Rede sey, und nicht dem Antritte seiner Alleinherrschaft *). Die Chaldäischen Geschichtschreiber wissen auch nichts von einer solchen Mitregentschaft, sondern Nebuk. erscheint bloß als der Heerführer, welcher im Auftrage seines altersschwachen Vaters, Nabopolassar, in den Krieg zieht. Dennoch kann aber unser Verf. sehr füglich sagen: der König Nebuk. sey im 3ten J. Jojakims nach Jerus. gekommen, denn jedenfalls schrieb er ja später als jenes Ereigniß, und für ihn hatte Nebuk. nur die Bedeutung eines Königs: leichter als irgendwo anders erklärt sich hier diese Anticipation. Auch begreift sich leicht, wie die Schlacht bei Karkemisch, welche die Größe der Chaldäischen Macht begründete, ein größeres Gewicht für diese Weissagung des Jerem. haben konnte und mußte, als die Eroberung Jerusalems, welche ein vielmehr vorübergehendes Ereigniß, erst durch jene Folge bedeutsam wurde **). Eben so wenig kann aus Jerem. 36, 6. 9. mit Sicherheit geschlossen werden, daß ein Jahr vorher Jerus. erobert war. Das Fasten kann sich auch auf Abwendung eines drohenden Unglücks beziehen: kurz zuvor hatte Jojakim sich empört, so konnte er durch den außerordentlichen Fasttag, den Gott Israels sich geneigt zu machen, die Herzen des Volkes für sich zu gewinnen hoffen ***). — Nichts nöthigt uns demnach, den Sieg bei Karkemisch als die der Eroberung Jerusalems vorangehende Begebenheit zu fassen. Die historischen BB. 2 Könn. 24, 1., 2 Chr. 36, 6. wissen bloß von einem Heranrücken Nebuk's gegen Jerusalem, und immerhin mag er die Absicht gehabt haben, auf diese Weise den Aegyptischen Feind zu demüthigen. War doch Karkemisch nicht ihm, sondern den Assyrern entrissen worden! Wohl aber stimmt eine andere Angabe dieser Bücher mit unserer Annahme trefflich überein. Ihnen zufolge blieb Jojakim drey Jahre dem Nebuk. unterthänig, dann empörte er sich. Diese Empörung hat nun aller Wahrscheinlichkeit nach im 5ten Jahre Jojakims stattgefunden: dann wird uns wenigstens die Scene Jerem.

*) Dagegen Kleinert, dörptsche Beitr. II, S. 128. 129. von Lengerke S. 3 ff.

**) S. Hofmann a. a. O. S. 14.

***) S. Hofmann a. a. O. S. 14.

Digitized by Google

v. 36. vollkommen verständlich. Daß der Prophet hier so ernst warnend und strafend auftritt, daß Niemand mehr von den prophetischen Drohungen hören mag, als der König wird, die so eben erfolgte Abtrünnigkeit desselben voraussetzt, durchaus klar: eine neue Epoche des Unheils bereitete er dem Bundesvolke. Niemand mochte aber weniger daran glauben, als er selbst. Dann hatte aber auch im dritten Jahre seiner Regierung, Jojakim die erste Züchtigung durch die Hand der Chaldäer erlitten, und unser Buch hat vollkommen Recht, zu sagen, in diesem Jahre habe Nebuk. Jerusalem eingenommen. 2) Unläugbar ist der Widerspruch zwischen 2, 1. und 1, 5. 18. Die Frist der drei, für die Erziehung Daniels und seiner Gefährten, festgesetzten Jahre, soll offenbar nach 2, 13. schon um seyn: wie kann also hier von einem Ereignisse im zweiten Jahre des Nebuk die Rede seyn?" Von Lengerke, S. 38. 39. Die Angabe 2, 1. steht und fällt mit der Richtigkeit der 1, 1. Ist Nebuk. im 3ten J. Jojakims nach Jerus. gekommen, so war er damals allerdings noch nicht König: so war er nur, antecipationsweise vom Verf. genannt. Geschah diese hier erwähnte Begebenheit nun im Anfange des dritten Jahres Jojakims, so liegt noch immer ein volles Jahr und darüber zwischen ihr und dem Regierungsantritte Nebukadnezars, so daß in dem Zeitraum von 38—39 Monaten recht gut beides, die Vollendung der Ausbildung Daniels und seiner Gefährten, wie der Traum des Königs vorgefallen seyn kann *). Daraus folgt aber für unser Buch etwas sehr Wichtiges, wiewohl es Cap. 1. schon den Nebuk. als König einführt, ehe er zur Königswürde gelangt war, so kennt es doch genau den eigentlichen Regierungsantritt desselben **), haben wir mithin genügenden Grund, die erste Ungenauigkeit zu erklären, so liefert uns die zweyte eine treffliche Bürgschaft dafür, daß dem Verf. jene eine wohl bewußte war, er mithin mit den Zeitverhältnissen genau vertraut gewesen seyn muß.

*) Vgl. Kleinert, a. a. O. S. 130.

**) Daher auch 2, 1. die bestimmte Angabe des "משנת מלכות נבוכ

Digitized by Google

3) „Falsch ist die Vorstellung von der Löwengrube, 6, 18.“ v. Leng. S. LXIV. 272. 283. Wunderlich schon, daß dieß Argument unter die historischen Falsa sich verirrt hat, — man sollte glauben, dem Kritiker ständen neue, bisher unbekannte Quellen über die Beschaffenheit der alten und der neuen Löwengruben zu Gebote. In der That, diese Kritik nimmt sich viel heraus bei so dunklem Gegenstande! *) Aus dem Ausdrucke גוב schließt er zunächst, der Referent denke sich die Grube genau wie eine Cisterne! Aber das erhellt keineswegs aus demselben, da es im weiteren Sinne für Grube, Höhle, jeden ausgehöhlten Behälter steht, dessen nähere Beschaffenheit erst aus dem Zusammenhange zu bestimmen ist **). Was bestimmt nun in diesem Falle der Contert? Auf eine nähere Beschaffenheit der Löwengruben werden wir hier durch nichts hingeführt, und sehr voreilig schließt von Leng daraus, daß hier von einem Verschließen des Behälters mit einem Steine die Rede ist, daß an dieselbe Art und Weise, wie man einen Stein auf die trichterförmig ausgehauenen Cisternen legte, zu denken sey, — worauf dann die seltsame Behauptung gebauet wird, die Löwen hätten ja in dem luftleeren, von einem Steine bedeckten Loche nicht ausdauern können. Vielmehr sind wir, da der Bericht unseres Buches gar keine genauere Einsicht in die Beschaffenheit des fraglichen Gegenstandes gewährt, einzig und allein auf die anderweitigen Beschreibungen desselben angewiesen und beschränkt. Nun können wir uns nach Höst's Beschreibung der Marokkanischen Löwenbehälter — der einzigen, welche wir bis jetzt kennen — auch den unsrigen sehr wohl vorstellen. Darnach muß derselbe in zwey Theile getheilt gewesen seyn: die Scheidewand hat eine Thüre, welche von oben auf und zu gemacht werden kann: dieser eine Theil des Behälters konnte also füglich mit einem Steine verschlossen, und dieser versiegelt werden, ohne daß dem andern, in welchem die Lö-

*) Viel vorsichtiger urtheilt dagegen Winer, Realler. II, 1. S. 39.

**) Man vgl. z. B. den Gebrauch des Syr. ﻟﻮﻛﺎ, von einem Gefängnisse, Barhebr. chron. p. 178., l. 10. von Höhlen wilder Thiere, ibid. p. 317., l. 15. u. a.

Digitized by Google

wen befindlich waren, die Luft entzogen wurde. Uebrigens beschreibt auch Höst gerade den Behälter selbst als „ein grosses vierwinkliches Loch in der Erde," — und sonach kann uns Vorurtheil gegen unser Buch eine Differenz mit diesem Reiseberichte hervorsuchen wollen.

4) „Es finden sich Irrthümer in den Angaben über die Babylonische Magier-Kaste." S. 47 f. Wohl zu bemerken ist hier, daß der Verf. selbst im theilweisen Gegensatze zu seinen Vorgängern diese Angaben im Ganzen für richtig, und in Uebereinstimmung mit anderweitigen Zeugnissen zu finden, sich genöthigt sieht (S. 45 ff.) Die retractationes der neueren Kritik sind höchst anerkennungswerth, — aber um desto auffallender sind die aufgesuchten und wahrhaft bei den Haaren herbeigezogenen Irrthümer, die sich unser Referent soll haben zu Schulden kommen lassen. Diese sind folgende: a) „der Verf. des B. Dan. nennt fünf Klassen von Weisen, das übrige Alterthum nur drey: er hat mithin nur Namen derselben aus andern bibl. Büchern zusammengehäuft, sich dabei aber versehen, sofern er die ägyptischen חרטמים, ἱερογραμματεῖς, nach Babylon verlegt, wo es doch keine Hieroglyphen-Schrift gab, so wie auch zu rügen ist, daß 2, 27. die חכמין, welche doch die ganze Klasse der Magier umfassen, als eine besondere Klasse derselben aufgeführt werden." Es ist wirklich schmachvoll, hier zunächst den Zeugnissen unsers Buches die des Porphyrius, de abstinent. IV, 16. und des Hieronymus c. Jovin. I. p. 55. entgegen gehalten zu sehen. Sind doch dieß viel zu späte Schriftsteller, welche jene alten Babylonischen Magierverhältnisse nur von Hörensagen, auf dem unsichersten Wege kannten: diese kennen allerdings nur drey Klassen: — daß es aber deren nicht mehr gab, daß jene Dreizahl von jeher, zu allen Zeiten bestanden habe, wer möchte das mit irgendwelcher Sicherheit daraus entnehmen wollen? Und wären noch die Berichte der Alten hierüber selbst einstimmig! Ktesias und andere mit ihm sprechen nur von zwey Klassen. Noch dazu ist aber in vollkommener Uebereinstimmung mit unserm Buche das Zeugniß eines Schriftstellers, der in diesen Dingen eine wohlberechtigte Stimme hat, jedenfalls aber ungleich mehr Gehör verdient,

Digitized by Google

als die oben angeführten. Strabo (XVI, 1. §. 6.) sagt: ἔστι δὲ καὶ τῶν Χαλδαίων τῶν ἀστρονομικῶν γένη πλείω. καὶ γὰρ Ὀρχηνοί τινες προαγορεύονται καὶ Βορσιππηνοὶ καὶ ἄλλοι πλείους, ὡς ἂν κατὰ αἱρέσεις ἄλλα καὶ ἄλλα λέγοντες περὶ τῶν αὐτῶν δογμάτων. Jedenfalls erhellt aus diesem locus classicus, von dem es unbegreiflich ist, wie von Leng. ihn ignoriren konnte, daß Strabo mehr als drey Klassen Babylon. Magier kannte, und wie kann man nun einem solchen Zeugnisse gegenüber unserm Verf. sogleich einen groben Irrthum zuschreiben wollen? Nicht minder unverzeihlich ist der zweyte Vorwurf, der Verf. habe die חרטמים unrichtig, als bei den Babyloniern vorhanden, aufgeführt. Wir brauchen gar nicht darüber zu rechten, ob Babylon eine demotische und hieratische Schrift kannte, wiewohl sich manches dafür sagen ließe, was von Leng. sehr leicht abfertigt. Wissen wir doch hinreichend, daß es hier eine heilige, d. h. von der Priesterkaste gehandhabte Schriftstellerei gab, wissen wir doch von ihnen eben so sorgfältig abgefaßten, als aufbewahrten astronomischen Beobachtungen und Annalen, oder Regentenverzeichnissen *), — und dieß genügt vollkommen, um eine eigene Priesterklasse, die חרטמים, als dort fest bestehend, begreiflich zu finden. Denn die Benennung sagt der allein zulässigen Etymologie nach (von חרט, der Griffel) nichts mehr als Schreiber oder Schriftkundige: diese müssen wir aber jedenfalls, mögen wir nun auch von der Beschaffenheit der Schrift denken wie wir wollen, bei den Babyloniern annehmen, wenn es anders eine abgeschlossene, im Besitze der gelehrten Kenntnisse befindliche Priesterkaste bei ihnen gab. — Noch mehr zu rügen ist aber das Misverstehen des Ausdruckes חכמין 2, 27., als ob es sich dabei um eine besondere Klasse von Priestern handle, da doch dagegen schon der Ausdruck selbst spricht, sodann die Stellung desselben an der ang. St. ebenfalls auf einen allgemeinen Sinn hinleitet, und endlich dieß sich durch den anderweitigen constanten Gebrauch desselben im B. Dan. bestätigt **). —

*) Vgl. Perizonius, origg. Babyloun. I. p. 17 sq. Ideler, Handb. d. Chronol. I, S. 221 ff. Blum, Herodot und Ktesias S. 291.

**) S. meinen Comment. S. 46.

Digitized by Google

b) „Großes Bedenken, sagt man weiter, errege der Umstand, daß Daniel und seine Gefährten, die rigoristischen, dem Monotheismus eifrig ergebenen Juden, sich unter die Magier aufnehmen lassen: — wie wäre da Abgötterei zu vermeiden gewesen, da die ganze Thätigkeit der Magier doch auf dem beruhte, was nach den Gesetzen der Theokratie aufs strengste verboten war?" Freilich sind die uns in dieser Hinsicht überkommenen Nachrichten nicht der Art, um uns in den Stand zu setzen, das Genauere des Verhältnisses, worin Daniel zu der Magierkaste stand, zu ermitteln. Aber deßhalb bezweifeln zu wollen, daß überhaupt ein solches Verhältniß statt finden konnte, hieße offenbar die Gränzen der Kritik überschreiten. Wäre freilich die Weisheit Chaldäas als absolute Lüge anzusehen, so wäre jede Berührung mit derselben von Seiten eines frommen Israeliten als undenkbar anzusehen. Eben so wenn jenes Eintreten in die Magierkaste zugleich an und für sich Theilnahme am Götzendienste war, so wäre ein solcher Schritt in diesem Falle unbegreiflich. Nun aber ließ sich theils der Chaldäischen Weisheit eine Seite abgewinnen, wo sie nicht mit dem Götzendienste zusammenhing (z. B. in der Scheidung zwischen Astronomie und Astrologie), theils kam es auf die Art des Erlernens derselben an: sonst könnte man von demselben kritischen Gesichtspunkte aus, die Beschäftigung des späteren Judenthums mit griechischer Philosophie und ähnliche Erscheinungen in Zweifel ziehen. Daß es möglich war, sich ungeachtet jenes Schrittes, den noch dazu die Hebräischen Geißeln nicht freiwillig, sondern auf königlichen Befehl thaten, vom Götzendienste frei zu erhalten, soll keine Kritik bezweifeln *): nur das Schwierige der Lage, die darin liegende Gefahr resultirt aus dem Argumente: das Benehmen derselben

*) Um so mehr wenn Stuhr Recht hat, wenn er sagt, (die heidn. Religionen des Orients S. 428.): „die gesammte Wissenschaft und Kunst der Chaldäer hatte eine durchaus vorwaltende Richtung auf das äußere werkthätige Leben, und bewegte sich in dieser Richtung in ihrem Umfang und Ausgang." — Derselbe sagt S. 429.: „wenn auch in den Familien erblich, so scheint doch der chaldäische Priesterstand nicht eigentlich kastenhaft von allen verwandtschaftlichen Verbindungen mit dem übrigen Volke durchaus ausgeschlossen gewesen."

Digitized by Google

dabei aber im Einzelnen zu schildern, verbieten auch uns die Regeln einer vorsichtigen Kritik. Uebrigens erscheinen die Hebräer in unserm Buche auch nur als Schüler der Magier, und nur insofern zu ihrer Korporation gehörig (2, 13.), keineswegs aber als aktive Mitglieder derselben, wovon die Erhebung Daniels zum Obersten der Magier allerdings eine Ausnahme bildet, sofern diese durch außerordentliche göttliche Fügungen herbeigeführt, eine faktische Deklaration der über aller Mantik stehenden göttlichen Weisheit Daniels enthielt. In beiden Fällen aber sehen wir auch die Hauptschwierigkeit, eine aktive Theilnahme am Götzendienste hinwegfallen.

5) „Das Buch spricht von Satrapen und Satrapenregierungen, an welche unter den Babyloniern, und zur Zeit der Einnahme Babylons unter Medern und Persern noch gar nicht gedacht werden kann.“ Auf den Beweis dieser Thesis (S. 117. 129 ff.) waren wir höchst gespannt, und wie lautet derselbe? „An Satrapien kann nach Xenophon erst unter Cyrus, nach Herodot erst unter Darius Hystaspis gedacht werden, und so stammt auch aus dieser Zeit erst der Amtsname אחשדרפן, griech. σατράπης.“ Aber wie war denn bei Babyloniern und Medern früher die Verwaltung der Provinzen? Sie hatten eine Regierung durch Feldherrn (שרים), welche zugleich Statthalter waren, sagt von Leng. Also doch Satrapen der Sache nach *), nur nicht dem Namen nach. Aber aus der Persischen Etymologie soll doch dieß unmöglich folgen, denn sonst müßten die Babylonier auch keine פחות gehabt haben, da auch פחה aus dem Persischen sich erklärt. Oder etwa aus den angeführten Klassikern? Freilich sagt Xenophon vom Cyrus: ἐδόκει αὐτῷ σατράπας ἤδη πέμπειν ἐπὶ τὰ

*) Woran auch gar kein vernünftiger Zweifel statt finden kann, schon auf den Titel der Babylonischen Herrscher, König der Könige, wie auf Stellen wie Ezech. 26, 7. u. ähnl. gesehen; vgl. Heeren Ideen 1, 2., S. 194. (welcher unbedenklich unsre Schilderung im B. Dan. als historisch treu annimmt), Hitzig z. Jes. S. 126. Eben so wissen wir von den Medern, „daß die Regierung, wie in andern Asiatischen Reichen, eine Satrapenregierung war;“ Heeren, 1, 1. S. 143. Bähr ad Herod. I. p. 317.

Digitized by Google

κατεστραμμένα ἔθνη (Cyrop. VIII, 6, 1.), — aber das kann doch unmöglich beweisen, daß Meder und Babylonier früher keine Satrapen kannten, oder gar Cyrus zuerst den Namen Satrap aufbrachte; — nur zweckmäßige, weise Satrapen-Einrichtungen läßt Xenophon seinen Helden treffen. Eben so wenig sollte hier Herodot (III, 89 ff.), um dergleichen zu beweisen, angeführt werden. Denn wenn er zeigt, wie nach der milden Magierregierung mit despotischer Strenge Darius die Tribute erhoben habe, so liefert er den Entwurf einer Classification des Reiches nach Satrapen zum Behufe dieser Steuererhebung*): — diese führte Darius ein, damit aber keineswegs das Amt eines Satrapen: denn verwaltet waren die Provinzen auch schon früher durch eingesetzte Satrapen, nur nicht nach dieser Classification, die um des neuen Zweckes willen nothwendig wurde.

Es ist uns mithin völlig unbegreiflich, wenn noch in Bezug auf Dan. 6, 2. 3. von Leng. S. 271. sagen kann: „die Eintheilung in Statthalterschaften sey zu dieser Zeit noch nicht denkbar." So kann es denn auch nur einem solchen Kritiker widerfahren, die merkwürdige, in fortschreitendem Verhältnisse zu einander stehende Angabe, wornach unter Darius Medus von drei, unter Cyrus von sechs, unter Darius Hyst. von zwanzig Satrapieen die Rede ist, ganz unbeachtet zu lassen, oder mit der Bemerkung abzufertigen, „die Annahme solcher Obersatrapen und ihrer Unterstatthalter sey gegen alle geschichtl. Ueberlieferung, zumal zur Zeit der Meder." Er hätte sich doch der Kritiker sollen, daß schon unter den Assyrern ein solches Verhältniß bestand **), — und so be-

*) Sehr gut nennt Lassen (die altpers. Keil-Inschr. von Persepolis S. 64.) dieses Verzeichniß „ein administratives Aktenstück, eine Steuerrolle, worin die jährlichen Tribute und die Völker, die sie brachten, angegeben waren. Man sieht dieß schon daraus, daß Völker zusammengestellt werden, die weder in Civilsachen, noch in Militärangelegenheiten denselben beständigen Satrapen haben konnten. Die kleinern Völker waren den größern beigesellt, um gerade Summen der Steuerquoten heraus zu bringen; denn es sind immer Tribute, deren Summen in zehn aufgehen."

**) Vgl. Jes. 36, 9. und dazu Hitzig S. 416.: „der פַּחַת war Unterstatthalter und zugleich Unterfeldherr, zunächst (bei den Persern

stand zur Perserzeit eine gleiche Stellung zwischen den eigentlichen Satrapen und den ὕπαρχοι, den unter ihnen stehenden Intendanten *): — daß aber jener Unterschied nicht ganz genau fest gehalten wurde, zumal die ὕπαρχοι wohl eben so gern die Rolle der Satrapen spielten, als diese die der Könige, zeigt das Schwankende im Gebrauche dieses Ausdrucks, und die dabei statt findende Verwechselung **).

6) „Irrig nennt der Verf. S. 5. den Nebuk. den Vater des letzten Königes der Babylonier, giebt diesem einen falschen Namen, läßt ihn aus königlichem Geblüte entstehen, und folgt einer falschen Sage über die Einnahme Babylons und das Schicksal des letzten Königs." S. 204 ff. Diese Bemerkungen über die Geschichte Belsazars haben zu einer neuen Prüfung des Danielischen Berichtes Veranlassung gegeben, und auch wir gestehen hier gerne, von unsern früheren Ansichten abzugehen, ohne jedoch das Resultat unsers Gegners irgendwie begründet finden zu können. Es kommt hier auf eine genauere Kritik der Angaben des Berosus (bei Joseph. c. Ap. 1, 20.), oder der einheimisch Babylonischen Tradition über ihren letzten König an. Nach dieser war Nabonned einer der Verschworenen gegen Laborosoarchod, und nicht von königlicher Herkunft, oder doch wenigstens nicht der rechtmäßige Thronerbe. Dieß darf nun gewiß nicht als bloße Erfindung des Babylon. Historiographen angesehen werden, um dadurch die Schmach vom Hause Nebuk's. abzuwenden. Denn einmal stimmt doch diese Angabe sehr gut zu der von der Ermordung des letzten Königs aus der alten Dynastie, sodann spricht sich auch in den Nachrichten über Nebuk's. Nachfolger keineswegs Ruhmredigkeit, sondern vielmehr entschiedner Tadel gegen eine so unwürdige Dynastie aus, und endlich selbst gegen Nabonned legt der Bericht keineswegs einen so entschiedenen Widerwillen an den Tag, wie schon der Umstand beweiset,

---

wenigstens) dem Satrapen untergeben. Die Satrapen, zu welchen auch Rabsake und die beiden Andern gehörten, sind עברים des Königs (vgl. 37, 24. 5. 6.), die סגנים sind geringere עברים."

*) Vgl. Heeren, I, 1, S. 490 ff.

**) S. Heeren, S. 492. Bähr ad Herod. III, 79. V, 25. VII, 26.

Digitized by Google

daß ihm Verdienste um die Aufführung von Bauten zugeschrieben werden. Wenn Herodot (I, 188.) dagegen den letzten König Labynetus nennt, und ihn für den Sohn des Nebuk. hält *), so ist das ein einfaches, leicht begreifliches Versehen: eine eigene Sage über die Abstammung des letzten Königs kann hieraus aber keineswegs erschlossen werden **). Dann folgt dann aber zunächst für unser Buch, daß Belsazar nicht der letzte Babylon. König seyn kann: denn sehr nachdrücklich wird hier Belsaz. als Sohn des Nebuk. angegeben ***), und das besondere Gewicht, welches gerade auf dieses Verhältniß gelegt wird, läßt es allerdings immer als einen gewissen Nothbehelf erscheinen, wenn wir zu dem allgemeineren Sinne: Vorfahr, Nachkomme unsre Zuflucht nehmen, die aber auch nicht einmal zum Ziele führt, und den Widerspruch mit Berosus nicht aufhebt. Wir haben mithin zu untersuchen, ob Daniel wirklich seinen Belsazar als letzten Babylon. König darstellt, eine Frage, die nur zu oft voreilig bejaht worden ist. Auch hier widerspricht zunächst Berosus sehr nachdrücklich, welcher ausführlich berichtet, der König habe sich in die Festung der Borsippener geworfen, habe sich nach der Einnahme Babylons aber ergeben, und sey vom Cyrus nach Karmanien geschickt worden. Auch hier könnte die letzte Nachricht allein für sich betrachtet, Bedenken erregen, so fern der Schriftsteller aus einem großen Könige doch wenigstens gerne einen kleinen machen wollte, — allein Berosus spricht nicht einmal deutlich von Karmanien als einer Statthalterschaft oder Satrapie des Nabonned †), und noch weniger läßt sich begreifen, weßhalb Ber. den Nabonned nicht in Babylon bleiben, und ihn frei-

*) Vgl. darüber Niebuhr, kl. Schr. S. 209. Hitzig, i. Z. S. 242. Hofmann, a. a. O. S. 43. 44.

**) Wie von Leng. 206. 207. will.

***) Vgl. 5, 11. 13. 18. 22.

†) Δοὺς οἰκητήριον αὐτῷ Καρμανίαν — er wies ihm diese Gegend, als eine entfernte, zum Wohnsitze an. Vgl. indessen Blum, Herodot und Ktesias S. 228.: „es war Sitte der Perser, die sie mit vielen Völkern des Orients gemein hatten, die besiegten Könige zu Statthaltern des Volkes, über das dieselben bisher geherrscht hatten, oder, wenn dieß gefährlich schien, anderer Völker zu bestellen."

Digitized by Google

willig sich unterwerfen läßt. Dieß kann unmöglich als Fiktion angesehen werden, zumal da Herodot (I, 190.) des Königs gar nicht bei der Einnahme Babylons Erwähnung thut. Auch wir möchten uns jetzt für nicht berechtigt achten, diesen Berichten die Auktorität der Cyropädie entgegenzustellen, — vielmehr zunächst prüfen, ob unser Buch so unbedingt mit den Nachrichten Xenophons zu combiniren sey. Darnach kommt denn alles auf die richtige Interpretation von 5, 30. 6, 1. an. Aus dem Gebrauche der Redensart קבל מלכותא darf auf keinen Fall geschlossen werden *), daß Darius der unmittelbare Nachfolger des Belsazar in der Herrschaft über Babylon war. Der Verf. stellt vielmehr aus einem doppelten Grunde die Nachrichten von Belsazars Tod und Darius Besitznahme des Thrones zusammen: einmal um die Erfüllung der prophetischen Verkündigung 5, 28. nachzuweisen, sodann um den Uebergang zu bahnen zu der folgenden Erzählung von dem Ereignisse unter des Darius Regierung. Daraus erklärt sich, weßhalb er die Regierung der übrigen Babylon. Könige unberücksichtigt läßt: für ihn kam diese gar nicht in Betracht. Wohl aber fällt auf, daß man nicht 5, 26. die Einnahme Babels erwähnt findet: gewiß würde der Verf. nicht unterlassen haben, diese anzudeuten, falls sie mit dem Tode des Königs zusammenhing. Scharfsinnig hat damit Hofmann 7, 1. und 8, 1. in Verbindung gebracht, und das 3te Jahr des Evilmerodach, in welchem dieser Sohn und Nachfolger des Nebuk. ermordet wurde, als das Todesjahr Belsazars angenommen. In der That erscheint auch kein babylonischer König passender als Evilmerodach, um mit Belsazar identificirt zu werden **). — Wird es nun nothwendig, die Identität des Nabonned und Belsazar aufzugeben, so fallen sämmtliche Anklagen unsers Kritikers hinweg: sie dienen dann nur dazu, eine falsche historische Hypothese zu beseitigen: ganz zurückgewiesen werden muß aber der Machtspruch, der Verf.

*) Mit Vitringa obss. ss. II. p. 305 sq. u. A.

**) Vgl. Hofmann, a. a. O. 44 ff. Schon früher hat auf nicht genügend gewürdigte Weise Marsham, can. chron. p. 596 sq. dieselbe Ansicht zu begründen versucht.

Digitized by Google

gebe diesem Könige einen „falschen Namen," da die Verschiedenheit der alten Orientalischen Königsnamen an sich schon nichts Befremdendes hat, der Name Evilmerodach aber ebenso einem Beinamen als dem eigentlichen Namen dieses Königs ähnlich sieht *). Aus diesem Beispiele erhellt vielmehr die historische Selbstständigkeit des Buches, und das Ungenügende der Ansicht, die Alles in demselben aus dem A. T. geschöpft sein lassen will.

7) „Das Buch läßt einen Cyaxares II. (Darius den Meder) auftreten, der nie gelebt hat" S. 219 ff. Bis zu dieser kühnen Hypothese haben sich nur wenige erst erheben können — sie würde offenbar der schreiendste historische Irrthum seyn; — und auch die neuesten Gelehrten lassen hier unsern Kritiker im Stich **). Und das mit vollem Rechte. Denn 1.) es läßt sich gar nicht erklären ***), wie der Verf. dazu kam, einen solchen Medischen König als Beherrscher von Babylon zu fingiren, falls nicht ein solcher wirklich vorhanden war, zumal da, wie v. Leng selbst sagt, Jes. 45 — 47. nur von Cyrus die Rede ist, eben so in der Chronik und Esra, wie in der Apokryphischen Hagadah vom Bel zu Babel (S. 221.) Also weder die alt jüdische Geschichte, noch die moderne Sage oder Legende hatte das Andenken an einen solchen König aufbewahrt: aus dieser kann also der Verf. nicht geschöpft haben; vielmehr geriet er in einen gewissen Gegensatz zu derselben. Wie reimt sich dieß mit der anderweitigen anerkannten engen Anschließung desselben an die A. T.lichen Schriften? Oder was hindert ihn wohl, falls es ihm um reine Fiktion zu thun war, dieselbe Geschichte unter einem Babylonischen Herrscher, etwa Bel

*) Wenn anders Gesenius Recht hat, thes. I. p. 41., daß das Wort mit אויל stultus, zusammengesetzt sey. Nur darin kann ich nicht beistimmen, daß diese Gestaltung des Namens von den Juden ausgegangen sey; — der Name findet sich ja bei Berosus, Megasthenes u. s. w. und gerade den Babyloniern galt dieser König als ein προστὰς τῶν πραγμάτων ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς, (Berosus l. cit.)

**) Vgl. z. B. Knobel a. a. O. II, S. 359. 392. Gesenius, thes. II. p. 349 sq.

***) Vgl. Steudel, l. cit. p. 24 sq.

Digitized by Google

sazar selber vorgehen zu lassen? 2) Doch damit kann sich auch die gegnerische Annahme nicht begnügen. „Unser Verf. folgte der unsichern Sage, die hier auch dem Xenophon vorlag" — sagt der Kritiker selbst, S. 221. Also doch keine reine Fiktion, sondern Abhängigkeit von einer Sage! Wie könnte es auch wohl anders seyn? Ist doch die Uebereinstimmung beider Schriftsteller, die sich selbst bis auf die Charakterschilderung des Königs erstreckt (S. 220.), dafür hinreichendes Zeugniß, daß ihre Kunde von ihm aus gemeinschaftlicher Quelle floß! Mit diesem Zugeständniß hat sich aber die Kritik selbst schon die Hände gebunden, und die Existenz des Königs zugegeben: denn sie hat damit die Idee der Fiktion freiwillig aufgegeben. 3) Was berechtigt uns nun aber, jene Parsi-Sage als unsicher zu bezeichnen, ihren guten sichern historischen Grund hinwegzuläugnen? Zunächst das Stillschweigen der „Hauptquellen der Persischen Geschichte," des Herodot und Ktesias. Wirklich? Aber steht es nicht fest, und zeigt nicht gerade die Babylonische Geschichte Herodots, daß er nur einzelne berühmte Herrscher zu erwähnen pflegt, die minder berühmten übergeht? *) Läßt sich ein solches Verfahren wohl gerade bei der Medischen Geschichte verkennen, wenn man die kleine Regentenreihe des Her. mit der ungleich umfänglicheren des Ktesias vergleicht? **) Doch wir sind auch hier gerade im Stande, dem Grunde jener Lücke bei den genannten Historiographen genauer auf die Spur zu kommen. Man bedenke wohl: es handelt sich in diesem Falle nicht um Persische, sondern um Medische Geschichte. Woher schöpfte nun Herodot seine Medische Geschichte? Jedenfalls war er selbst in Medien und Ekbatana, während daß er nach Persien gekommen sey, gerechtem Zweifel unterliegt ***). Seine Medische Geschichte in ihrem Schlusse

*) Gesenius thes. l. c.: Solere Herodotum praetermissis mediocribus hominibus ex longa regum serie nonnisi unum alterumve memorare reliquis eminentiorem, et aliunde constat, et ipsa Babyloniae historia docet etc.

**) Vgl. Bähr ad Ctes. reliqq. p. 439 sq.

***) S. Heyse, de Herod. vita et itineribus p. 100 sq. Blum, Her. und Ktes. S. 56 ff.

Digitized by Google

zeigt gerade, wie er vorher, aus der national Medischen Sage seine Nachrichten entlehnte, denn überall sieht die Medische Eitelkeit hindurch, welche sich mit der erfundenen Abkunft des Cyrus von einer Tochter des Astyages tröstete, wofür die Geschichtswerke des Orients viele Analogieen liefern. Da war es natürlich, ja fast nothwendig, daß die Person des Cyaxares oder Darius aus der geschichtlichen Ueberlieferung verschwand, nur das Band zwischen Astyages und Cyrus festgehalten, und in seinen Folgen dargestellt wurde. Nicht minder mußte dadurch der Bericht des Her. viel Ungenaues und Lückenhaftes annehmen *). Woraus aber entnahm Ktesias seine Medische Geschichte? Mit sehr einleuchtenden Gründen hat ein neuerer Forscher dargethan, daß es dichterische Quellen, alte Königslieder waren, aus denen Ktesias seine Medische Geschichte entnahm und die meisten Züge der altpersischen **). So ist es denn fast ein eitles Bemühen, die faktischen Bestandtheile der Geschichten von Astyages und Cyrus aus solchen Quellen herauszufinden, und die Widersprüche, worin nothwendig beide Schriftsteller hier gerathen, auszugleichen, ersprießlicher jedenfalls, dem Ursprung und der damit zusammenhängenden eigenthümlichen Gestaltung einer jeden Sage nachzuforschen ***). Von dieser Seite her ist daher die Note unsers Buches nicht umzustoßen, eben so wenig aber auch 4) durch den Charakter der Cyropädie selbst. Daß wir nicht reine Geschichte, kein kritisch verfahrendes Geschichtswerk in derselben besitzen, ist im Allgemeinen wohl gegenwärtig die Annahme aller Forscher auf diesem Gebiete. Aber mit dieser allgemeinen Behauptung reichen wir offenbar zur Würdigung dieser merkwürdigen Schrift nicht aus. Von Leng., wie

*) Vgl. Dahlmann, Forschungen II, 1, S. 142 ff. Lee, Unters. Gesch. I, S. 123.

**) S. Blum a. a. O. S. 115 ff.

***) Wie dieß auf höchst dankenswerthe Weise von Blum, S. 210-239. geschehen ist, wo es S. 231. heißt: „wollte man aber auch gerade in dieser Hinsicht zwischen Her. und Ktes. eine Uebereinstimmung erzwingen, so scheiterte gar bald das Ergebniß solcher Bemühungen an andern Sagen über denselben Gegenstand, die nicht minderen Anspruch machen, das Wahre zu berichten, als irgend jene."

Digitized by Google

rend er auf der einen Seite von „didaktischem Roman" spricht, redet dennoch auf der andern auch wieder von der zu Grunde liegenden „Parsisage," sieht sich also selbst genöthigt, jene Benennung zu beschränken, näher zu bestimmen. Was hilft es also, daß man zu beweisen sich abmüht, Xenophons Bericht stimme nicht ganz mit dem unsrigen überein, und er sey im Widerspruche mit sich selbst, da er sage, daß die Perser den Medern mit Gewalt die Oberherrschaft entrissen? *) Dieß zeigt ja bloß, daß wir auf durchgängig einzelne Treue des Historikers bei ihm rechnen können. Vielmehr hat er das vorhandene Material poetisch aufgefaßt, die Historie idealisirt, sie mit dem Farbenspiel der Poesie übertüncht. Dennoch hat er selbst sein Werk als geschichtlich angesehen **), und da absichtliche Täuschung schwerlich dabei anzunehmen ist, der Meinung gehuldigt, daß solche poetische Auffassung und Darstellung der Geschichte nicht fremd sey, vielleicht auch ohne klares, bestimmtes Bewußtseyn, in jener Weise idealisirt. So schließt er denn überall seine Geschichte an historisch bekannte oder berühmte Namen an, Cyrus, Astyages u. s. w. Uns hier nun zuzumuthen, daß er eine eigene historische Person, wie des Cyaxares, erfand, würde ihn in Widerspruch mit seinem anderweitigen Verfahren gerathen lassen. Noch dazu haben wir hier eine treffliche Analogie für unsern Fall. Gleich zu Anfang der Heldenlaufbahn des Cyrus tritt hier Tigranes, Sohn des Königs von Armenien, als eine der edelsten Gestalten auf, der in den spätern Kämpfen immer mit der größten Tapferkeit an der Seite seines königlichen Freundes ficht. Von diesem Tigranes weiß kein späterer Griech. Schriftsteller, und doch ist es der gefeiertste Held des Armenischen Alterthums, so daß es höchst wahrscheinlich wird, Xenophon habe hier, wie auch anderweitige Spuren beweisen, aus der Armenischen Sage geschöpft. Dieß beweiset die Achtung des Griech. Historikers vor geschichtlicher Tradition schlagender als

*) Anab. III, 4, 8. ibiq. Poppo: „novum hoc argumentum cur in illo libro (der Cyropädie) non veram Cyri historiam tradi statuamus."

**) Vgl. Cyr. I, 1. VIII, 5, 28. und für diese Ansicht Ulrici, Charakteristik der antiken Historiographie S. 46 ff.

Digitized by Google

vieles Andere *), und liefert eine neue Bürgschaft für unsere Notiz, so daß nun selbst die Uebereinstimmung der Charakterschilderung erklärbar wird. Dazu kommt, daß auch nicht einmal diese beiden Berichte vereinzelt dastehen, sondern noch 5) durch anderweitige Zeugnisse Bestätigung erhalten. Wenigstens muß von der St. des Aeschylus Pers. Vs. 756 ff. gesagt werden, daß sie noch immer mit der Darstellung Xenophons am meisten übereinstimmt, durch sie Licht gewinnt **). Es ist jedenfalls bedeutungsvoll, daß hier zwey Medische Herrscher mit dem Cyrus in diese Art von Verbindung gebracht sind, welcher Umstand bei Vergleichung der anderweitigen Sagen immer schwer zu enträthseln seyn dürfte. Eben so bleibt es noch immer nach den neuesten Untersuchungen die sicherste Annahme, daß der Name der Dariken sich nicht von Darius Hystaspis, sondern einem ältern Könige dieses Namens herleite ***). Endlich kann 6) die Verschiedenheit der Namen (Astyages und Achaschveroſch — Darius und Cyaxares) um so weniger auffallen, da nicht nur das Faktum eines doppelten Namens der Medopersischen Herrscher allgemeine Annahme ist, der auch von Leng. beitritt, die appellativische Bedeutung jener Namen oder vielmehr Beinamen aber durch neue gründliche Erforschung derselben nur constatirt ist †).

8) „Der Verf. ist über die Persische Regentenreihe in Unkenntniß" S. 307 ff. 512. Mit dieser kecken Behauptung tritt der Verf. schon bei C. 7, 6. auf. Das

*) Vgl. Blum a. a. O. S. 176 ff.; auch S. 238.

**) Wie dieß auch Gesenius thes. l. cit. anerkennt. Vgl. noch über Aeschylus in historischer Beziehung Blum a. a. O. S. 239. — Nicht gehört aber hieher die St. des Abyden. b. Eus. chron. Arm. I. p. 61. (Darius rex de regione depulit aliquantulum), welche sich auf den Darius Hystaspis bezieht.

***) S. Keil üb. d. Chron. S. 11 ff. Doch ist allerdings die Ableitung von Darius problematisch, wiewohl auch eben so wenig durch eine andere genügende Etymologie ersetzt; vgl. Movers üb. d. Chron. S. 26. 27. Gesenius, thes. II. p. 353 sq.

†) S. Lassen, die altpers. Keilinschriften S. 23 ff. — Einer weiteren Bestätigung steht die Vermuthung Bellinos entgegen, der den Darius des Daniel auf Babylonischen Denkmälern gefunden zu haben meint; s. Grotefend, in d. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. II. S. 217.

Digitized by Google

dritte Thier symbolisirt nämlich ihm zufolge das Persische Reich, und da müssen denn auch die vier Häupter vier Herrscher bezeichnen, — wobei der Verf. unbekümmert darum ist, daß er kurz zuvor die vier Flügel, die den vier Häuptern offenbar parallel laufen, von der Ausbreitung der Herrschaft nach den vier Himmelsgegenden richtig gedeutet hätte. So nimmt er zuvörderst eine jedenfalls sehr bestrittene Hypothese über die Bedeutung des dritten Weltreiches zu Hülfe, macht diese zur Basis seiner Anklage, begeht dann einen schreienden Widerspruch mit sich selbst, und krönt dann sein Unternehmen, indem er uns belehrt, das B. Dan. verstehe unter dem 4ten Herrscher den Xerxes, welchen es mit dem Darius Codomanus der Griechen verwechsele. Dieß Letztere will er durch 11, 2. 3. beweisen, wo bekanntlich es streitig ist, welche Persische Könige gemeint seyen. Allein bei Erklärung dieser St. beruft er sich wieder auf 7, 6., wornach mit Xerxes die Perserdynastie zertrümmert werde. So dreht er sich im Cirkelweise, und übt auf eine so leichtfertige Weise die Kritik, wie sie bei keinem Klassiker geduldet werden würde, beim A. und N. T. aber freilich leider! keine unerhörte Erscheinung ist. Wir bemerken nur noch, daß Cap. 11, 2. 3. mit keinem Worte gesagt wird, daß die Regierung des Xerxes den Schluß der Persischen Herrschaft bilde, sondern allein, daß unter diesem Könige das Reich auf den Gipfelpunkt der Macht und des Reichthums gelangen werde, daß aber dieses (so große und mächtige) Reich (מלכותו 11, 4.) erliegen solle der Griech. Macht. Die falsche Ansicht der Juden aber, auf welche sich von Leng. beruft, verdankt ihr Entstehen wohl erst dem Misverstehen unsrer Stelle, und beweiset nur, wie der Mangel an Eindringen in prophetische Anschauungs- und Darstellungsweise nicht eine bloße Erscheinung unsrer Tage ist.

Zum Schlusse machen wir nur noch auf das Urtheil de Wette's *) aufmerksam, welches zeigt, daß wir einer bessern Zukunft, rücksichtlich der historischen Würdigung des Buches, entgegen gehen, ungeachtet der anmaßenden Kritik des Herrn von Lengerke, daß der Verf. des B. Daniel

*) Einl. S. 322. Aufl. 4.

Digitized by Google

„manches aus der Ueberlieferung, und vielleicht aus seiner Bekanntschaft mit Babylonien geschöpft habe" — welches Urtheil sich also sogleich auf das günstigste für die Aechtheit stellt, sobald gezeigt ist, daß es mit den angeblichen „Unrichtigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten" nichts auf sich habe.

§. 8.

Zu dem unhistorischen Charakter des Buches wird auch das wunderbare Colorit desselben gerechnet, und zwar eben sowohl die Zeit des Exils als eine dem Wunder abholde dargestellt, als auch die Erzählung davon in unserm Buche als glaubhaft bestritten. Felsenfest steht nämlich der neuern Kritik die Thesis: das Exil war nicht die Zeit des Moses, nicht mehr die Zeit der Wunder. Sollte es der Kritik gelungen seyn, wirklich zu dem erwünschten Ziele, diese Zeit von einem rein natürlichen Standpunkte aus begriffen und dargestellt zu haben, gelangt zu seyn? Wir glauben Grund genug zu haben, diese Frage mit einem zuversichtlichen Nein! zu beantworten, so lange es der Kritik auf ihrem Standpunkte so schlecht gelingt, das große wunderbare Faktum, die Befreiung der Israeliten durch Cyrus, zu erklären, als dieß bisher der Fall gewesen ist. Als ein herrliches Wunder der göttlichen Allmacht war diese Begebenheit vorherverkündigt, — als solche realisirte sie sich auch nach dem historischen Bericht Esra c. 1. Wie hilft sich nun hier die Kritik? Meistentheils durch Unterschiebung fremder Motive: Cyrus hatte religiöse und politische Beweggründe, die Juden frei zu lassen *). Von politischen Beweggründen bei einem Volke zu reden, welches zu keiner Zeit, in der damaligen aber am allerwenigsten, politische Bedeutsamkeit hatte, ist höchst befremdend: sollten dem Cyrus die Projekte zur Eroberung des alten Westens nicht eben so gut, ja noch sicherer auf andere Weise zu realisiren erschienen seyn? Wir dürfen ihn doch nicht so ohne Weiteres zu einem durchaus schlechten Politiker machen! Oder war etwa die Strafe des Exils, der Deportation eine den Per-

*) Vgl. Woltmann, Grundriß d. ältern Menschengesch. S. 23. Gesenius z. Jes. II, S. 47 ff. Schlosser, universalhist. Ueberl. I, S. 251 ff. Vatke, bibl. Th. I, S. 558.

Digitized by Google

fischen Sitten fremde, verabscheuete Maaßregel?. Keineswegs, vielmehr finden wir sie nirgends so energisch und consequent angewandt als in der Persischen Geschichte *). — Um desto unbegreiflicher wird aber vom politischen Gesichtspunkte aus das Verfahren des Cyrus. Aber vom religiösen? — die Verwandtschaft des Parsismus mit dem Judenthum sey groß, meint man. Aber Cyrus erkennt in dem Edikte Jehova als den Gott Himmels und der Erde an, der ihm den Sieg verliehen habe, ihm geboten, den Tempel aufzubauen. Dazu ist er doch unmöglich durch ein Studium des Judenthums gelangt, — diese Anerkennung der Macht Jehovas setzt entschieden mehr voraus, und die Erlaubniß, Tempel zu bauen, war ja ausdrücklich gegen die Grundsätze der Magischen Religion **), und hier legt der Perser-König seinen Unterthanen eine Abgabe auf, und ermuntert sie zur Beisteuer dazu ***). Mithin handelte er ja unmöglich hier im Interesse der eigenen Religion; und wie kann er denn von dem Standpunkte dieser zu der Hebräischen sich hingezogen gefühlt haben? Höchstens duldete man die bestehende Landesreligion; nicht selten verfuhr man aber auch gewaltsam gegen dieselbe †); — aber ein solches Verfahren, wie das des Cyrus gegen die Juden, ist unerhört in der ganzen Persischen Geschichte. — Wollen aber die Motive nicht ausreichen, so sucht man die Fakta anders zu gestalten, oder zu — erfinden. Es geschahen „Schritte" von den Erulanten bei Cyrus, um die Erlaubniß zur Rückkehr zu erwirken, die Juden hatten ihn ohne Zweifel als ihren Befreier empfangen, seine Fortschritte mit Glückwünschen begleitet, vielleicht sich Verdienste um ihn erworben u. s. w. ††); — aber mit allen diesen „Schritten" ist die Kritik um keinen Schritt weiter gekommen. Die Fragen: wie kamen die Juden zu diesen Erwartungen? was gab ihren Schritten bei Cyrus den ge-

*) Vgl. meinen Comment. üb. Dan. S. XV ff.

**) Vgl. Rhode, die heil. Sage u. s. w. S. 471 ff. Creuzer, Symbolik I, S. 651. 719.

***) Vgl. über den Sinn der St. Esra 1, 4. Kleinert, üb. d. Aechth. d. Jes. S. 135 ff.

†) S. Rhode a. a. O. S. 482 ff.

††) So Hitzig, z. Jes. S. 459. 460 ff. vgl. Knobel a. a. O. S. 360.

Digitized by Google

wünschten Nachdruck und Erfolg? wodurch fühlte sich Cyrus so mächtig zur Begünstigung dieses äußerlich armseligen Haufens hingezogen? sind damit nicht beantwortet, sondern nur weiter hinausgeschoben. Wohlwollende Gesinnung, religiöse Empfänglichkeit müssen ohnehin beim Cyrus vorausgesetzt werden: aber dieß ist keineswegs hinreichend, um die Aeußerung dieses Wohlwollens gerade in diesem Falle, wozu es doch jedenfalls einer ganz besonderen Anregung, der Lage der Dinge nach, bedurfte, zu erklären. Und sonach bleibt im Grunde dieser Kritik schwerlich eine andere Ausflucht, als die de Wettische, wornach Esra 1, 1 — 4. für ein fast mythisches Figment von späterer Hand erklärt *), mithin der historische Bericht als haltbar aufgegeben wird. Dieß ist denn das glänzendste Zugeständniß des Unvermögens der rationalistischen Kritik, die Geschichte des Israelit. Volkes irgendwie zu verstehen und zu erklären. Leider! ist aber auch in diesem Falle jenes Mittel nicht ausreichend: auf dem Edikte des Cyrus beruhen ja die folgenden des Darius Hyst. und Artaxerxes; — es bleibt mithin nichts übrig, als auch hier das kritische Messer zu gebrauchen, wobei man sich nur über die Kühnheit wundern kann, die ohne Gewissensskrupel eine so beglaubigte, über allen Zweifeln erhabene Schrift, wie das B. Esra, auf diese Weise anzutasten im Stande ist.

Steht nun aber der Ausgang des Exils als ein, wenn auch von einer gewissen Seite her nicht verstandenes, darum aber nicht minder glorreiches Ereigniß da, so weiset dasselbe auf eine vorangehende Zeit hin, welche nicht aus dem Gebiete des alltäglichen, gewöhnlichen Lebens heraus erklärt werden kann. Ein Wunder trägt und hält hier das andere, bildet ein Glied an der großen zusammenhängenden Kette der göttlichen Offenbarungen. Auch die Rückkehr der Exulanten kann nicht begriffen werden, es sey denn in Verbindung mit der ganzen großen Bestimmung des Bundesvolkes, so daß die Führungen dieses Volkes dem Forscher als einzig in ihrer Art, wesentlich verschieden von dem Entwickelungsgange aller übri-

*) S. de Wette's Archäolog. §. 49. a. Dagegen Kleinert, in den Dörptschen Beitr. I, S. 103 ff.

Digitized by Google

gen Völker des Alterthums erscheinen. Wollen wir hier nicht Alles dem wilden Spiele des Zufalls anheim fallen lassen, und das Ganze in eine unübersehbare Anzahl verworrener Räthsel verwandeln, so drängt es uns desto mehr, die höhere Einheit, welche dieser Geschichte in ihren einzelnen Momenten zu Grunde liegt, aufzusuchen, und diese Einheit, das harmonische Zusammenstimmen aller Details, ist gerade die göttliche Leitung des Bundesvolkes zu einem bestimmten großen Endzwecke, ist die Bewährung aller wahren Geschichtsforschung auf diesem Gebiete. Halten wir nun daran die Art und Weise, wie die Kritik der Gegenwart die Periode des Exils auffaßt, so ist von einer solchen Anerkennung und Auffassung dieses geschichtlichen Momentes kaum eine Ahnung anzutreffen. So geht z. B. von Bohlen *) über den Zustand des Volkes mit der leichtfertigen Bemerkung hinweg: „so betrübt an sich die Verbannung vom heimischen Boden für die Exilirten seyn mußte, so war doch ihre Lage in keiner Rücksicht traurig" u. s. w. Wie wenig sind doch einer solchen eisigen Kritik die rührenden Klagen eines Jeremias, oder die Donnerschläge eines Ezechiel durch's Herz gegangen! Was bedeutete nach den vielfachen bestimmten Erklärungen der Schrift dem frommen theokratischen Bewußtseyn die momentane Aufhebung des Gottesstaates? „In den inneren Theilen des assyr. und babylon. Reiches, sagt Leo (Univers. Gesch. I. S. 581.), blieben die Israeliten in einem, wenn man nur auf das materielle Daseyn sehen will, erträglichen, — aber in einem geistig gebrochenen Zustande. Mit dem Bewußtseyn, eine andere Bestimmung in der Welt zu haben, als so elend unter Völkern schmutziger Sitte und gräuelhaften Glaubens zu vergehen, — mit dem Bewußtseyn, sich selbst die Mittel zu Erfüllung dieser Bestimmung, durch die eigene Sünde, durch die innere Zwietracht, wie sie aus dem Hader gegen den Herrn und gegen sein Gesetz entsprungen war, genommen zu haben, — wuchs unter dem Joch babylonischer, medischer und persischer Despoten die Sehnsucht nach dem

*) In seiner Darstellung dieser Zeit im Comment. z. Genesis S. CXIV ff.

Digitized by Google

Genuß des geordneten Lebens, was die Väter gesucht hatten, die Sehnsucht nach dem Gesetz."

Kurz es dürfte der Kritik nicht gelungen seyn, weder den Ausgang des Exils noch diese Zeit selbst ihrer religiösen theokratischen Bedeutung nach erfaßt zu haben. Zwar macht von Leng. dazu einen Ansatz, denn, sagt er, Gott war im Exile von seinem Volke gewichen, hatte es preisgegeben, daher können auch Wunder dort nicht vorgefallen seyn: die göttliche Oekonomie wäre dadurch mit sich selbst in Widerspruch getreten. Auf den Ausgang des Exils nimmt der Kritiker so wenig Rücksicht, daß er das „Weichen Gottes von seinem Volke," das Preisgeben desselben gar nicht näher zu bestimmen für nöthig hält. Ist jenes im absoluten Sinne zu fassen, ist das Volk des Exils wirklich dasselbe Gottverlassene Volk nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, so kann allerdings von solchen Wundern, wie sie unser Buch erzählt, nicht die Rede seyn. Aber der Ausgang des Exils zeigt auch, in welcher Modifikation jene Ausdrücke zu gebrauchen sind. Und hier ist der Anhaltspunkt sonach, an welchen sich die göttlichen Offenbarungen in Wundern anschließen, welcher dieselben erst in ihrer rechten Bedeutung herausstellt, so daß sie dadurch erst wahrhaft zu Wundern werden *). Gebunden war ja alles religiöse Leben der Theokratie an die Form, die Aeußerlichkeit: diese sah das Volk vernichtet, zu Grunde gehen. Das Heidenthum triumphirte: der Gott Israels, der lebendige, in seinem Tempel sich offenbarende Gott, schien vernichtet, überwältigt. Nie noch hatte Israel eine solche Zeit erlebt. Ein gewaltiger Gegensatz der Theokratie zum Heidenthum stellte sich mit ganzer Energie heraus. Das Volk sollte aus der heidnischen Uebermacht befreit werden, als Jehovas auserwähltes Volk sollte es wieder zurückkehren: sonach konnte das Strafgericht es nur als ein abgefallenes, entartetes Bundesvolk, immer aber doch nicht anders denn als Bundesvolk darstellen. Das Volk war nur bestraft, nicht vernichtet, die Theokratie nur momentan aufgehoben, nicht untergegangen. Ja Jehova offenbarte sich als ein Gott, der

*) Vgl. Neander, das Leben Jesu, S. 256 ff.

Digitized by Google

nicht in Tempeln mit Menschenhänden gemacht allein wohne, sondern auch mit dem Volke sey, das er züchtigte, um es groß und herrlich zu machen vor allen Völkern der Erde. Ohne eine solche Offenbarung Jehovas wäre die Theokratie dem Heidenthum anheim gefallen. Jehovas Zeichen und Wunder deklarirten im Angesichte der mächtigen Weltreiche, daß Er noch immer der König der Könige sey. Dadurch wurde eigentlich die Lebensfrage der Theokratie entschieden *): sie sollte fortleben, wenn auch in kümmerlichem, armseligen, gedrückten Zustande: was Jehova that in jenem Momente, war Aeußerung seiner Lebenskraft, und Darlegung des rechten Verhältnisses der Theokratie zu dem Heidenthume, daß ungeachtet jenes gebrochenen Zustandes derselben dennoch eine Kraft innewohne, von welcher dieses bisher keine Ahnung hatte.

Ein Analogon zu dieser Betrachtungsweise haben wir in dem eigenthümlichen Verhältnisse Jehovas zum Zehnstämmereiche. Dieses hatte seine Abtrünnigkeit von Jehova sogleich bei seinem Entstehen gezeigt, auch hier galt es, die Manifestation Jehovas, des im Gesetze sich offenbarenden Gottes im Gegensatze zu diesem religiösen Abfalle aufrecht zu erhalten. Mit besonderer Wunderkraft ausgerüstet, treten hier deßhalb sogleich die Propheten auf: sie sind viel mehr Männer der That als Männer des Wortes, wie im R. Judah. Dadurch ist es ihnen allein möglich, in Mitten der verworrensten Zustände die alte theokratische Grundlage aufrecht zu erhalten, von ihr, als der allein wahren, ein energisches Zeugniß abzulegen. Während nun ein Ezechiel im Exil den Beruf vorzugsweise hat, durch das Wort auf die Exulanten einzuwirken, entfaltet Daniel seiner ganzen Stellung nach eine andere Seite der Thätigkeit, die Stellung des Volkes Gottes nach außen hin, dem Heidenthume gegenüber, in ihren Rechten zu vertreten. Er ist daher durch diese eigenthümliche Stellung zu einem Manne der That berufen, der der menschlichen verwirrten Weisheit eine höhere göttliche, den Thaten gegetrunkener Könige die größere göttliche Thatkraft entgegenstellt. Dadurch tritt sein Verhältniß zu Ezechiel als ein wahrhaft

*) Vgl. die Recens. in Tholucks Litter. Anz. 1835. Nr. 78.

engängendes, herrliches Zeugniß der göttl. Gnade auf. Wenn die göttliche Gerechtigkeit einerseits sich offenbarte in der Verbannung des Gotterwählten Volkes, so zeigte die göttliche Gnade an ihm, wie Großes sie noch immer aus denjenigen zu schaffen im Stande sey, die ihr sich hingebend aus ihrer Fülle mächtige Lebenskraft schöpfen. Nicht an dem Volke in seiner Gesammtheit konnte sich, wie in den Tagen Mosis und Josuas die göttliche Wunderkraft verherrlichen — dieß wäre bey Ende des Exils zuviel gewesen, — wohl aber an Einzelnen, welche hier die Idee der Theokratie repräsentirten, das wahre geistige Israel, wie es aus dem Feuerofen des Exils geläutert hervorgehen sollte.

Wir zeigten, wie die Spitze, das Resultat der exilischen Wunder die Befreiung des Volkes selbst sey. Hier trat es in seiner schönsten Potenz hervor, was bis dahin nur vorbereitet war, des Bundesvolkes Uebermacht über das Heidenthum in seines Gottes Kraft, die geistige über die irdische Hoheit triumphirende Uebermacht. Wir können es demnach nicht billigen, wenn unser Gegner die Darstellung der Wunder unseres Buches übertreibend und grell findet, so daß wenigstens solche Wunder nicht geschehen seyn können. Das glanzvolle Resultat setzt auch nicht minder glanzvolle Erweise der göttlichen Allmacht voraus. Der kolossalen Macht des Heidenthums gegenüber konnte auch das Wunder selbst nur einen kolossalen, grellen, imponirenden Charakter annehmen. Bekanntlich gesteht die neuere Kritik auch den Wundern des Moses in Aegypten nichts mehr als einen mährchenhaften Charakter zu, — wie könnten wir da erwarten, daß sie mehr Sinn mitbrächte für die einfache prunklose Erhabenheit, womit unser Buch die Erhaltung der Danielischen Gefährten im Feuerofen, die Rettung Daniels in der Löwengrube darstellt? Auch die Wunder Aegyptens sind kolossal: dem Heidenthume gegenüber, tragen alle A. T.lichen Wunder diesen Charakter, — sie konnten es dem Zwecke nach nicht anders seyn: wir müßten uns wundern, fände sich in unserm B. nicht der gleiche Charakter bei analogem Zwecke.

Um desto mehr müssen wir den Satz in Anspruch nehmen, womit von Leng. seine Argumentation schließt, die Er-

Digitized by Google

zählungen seyen nur verständlich und werth, wenn man sie als Symbole in Bezug auf das Makkabäische Zeitalter betrachte. Vielmehr werden sie durch diesen steten Refrain der neuern Kritik erst wahrhaft unverständlich. In der Makkab. Zeit zeigte sich die Gottverlassenheit des Volkes gerade in einer Weise, welche das Wunder ausschloß. Die todte Form war dem Volke in starrer Ueberlieferung geblieben; aber es fehlte die Frische und Fülle des alten kräftigen theokratisch-prophetischen Geistes. Ohne diesen belebenden Hauch wäre das Wunder ein zauberhafter Akt, ein abentheuerliches Ereigniß: der göttliche höhere Charakter wird dem Wunder verliehen, dasselbe erst wahrhaft zum Wunder erhoben durch die Verbindung und Gemeinschaft, sofern es die Ausprägung der geistigen Idee ist, und das eigentlich Wunderbare im Wunder ist darnach der Geist, der es trägt und beseelt. Darum ist die Makkab. Zeit bei allem Heroismus doch nicht die Zeit der Wunder: das alte Prophetenthum mußte erst wieder erwachen, und man hoffen, die Tage der Vorzeit wieder auftreten zu sehen: da erst konnte Israel Größeres schauen, als die Väter je zu sehen gewürdigt waren. Dieses Bewußtseyn spricht sich auch in den Denkmälern jener Zeit klar aus; von Wundern berichtet das erste B. d. Makk. kein Wort: nicht einmal zu der Erwartung derselben vermag sich die Niedergeschlagenheit der Zeit, welche bei allem Idealisiren der Gegenwart doch den Contrast derselben mit der Vergangenheit mächtig empfand, zu erheben. Wie armselig ist die dem Palästinensischen Geiste noch dazu fremde Fiktion von Wundern im 2ten B. d. Makk. Das Ganze, wozu es dieser Verf. zu bringen vermag, läuft auf einige Alttestamentl. Vorbildern nachgebildete Visionen und Träume hinaus *). Was sollen nun hier die symbolischen Erzählungen unsers Buches? Etwas darstellen, womit die Gegenwart im schreienden Gegensatze stand? Und noch dazu solche Wunder, welche der Idee des Exils allerdings ganz getreu und angemessen, aber in ihrer erhabenen, großartigen Gestaltung keiner Zeit ferner lagen als gerade der Makkabäischen! Da müssen wir denn sagen,

*) Vgl. 2 Makk. 3, 24. 5, 2. 11, 8. 15, 12.

Digitized by Google

daß schon hierauf gesehen, die Wundersucht solche Wunder nicht erfinden kann, dann aber auch, daß, um dieses zu behaupten, vor allen erst die Beschuldigung der Wundersucht für das präsumirte Zeitalter einer Rechtfertigung bedarf, welche ihr bisher nicht zu Theil geworden ist.

§. 9.

Hat sich die Kritik in dem letzterwähnten Punkte auf ein dogmatisches Gebiet begeben, so greift sie von hier aus nicht minder heftig die Weissagungen unsers Buches an, und zwar die Bestimmtheit derselben. Der Verf., sagt man, redet nicht mit der poetischen Unbestimmtheit von der Zukunft, wie die älteren Propheten, er giebt genaue chronologische Angaben, wie ebenfalls nicht die früheren Seher, er schildert Reiche, die zu seiner Zeit noch gar nicht bestanden, während das ältere Prophetenthum den politischen Horizont der Zeit nicht überschreitet *).

Tadeln könnten wir hier zunächst die leichtfertige Art, womit der Verf. die das Gegentheil seiner Behauptungen darthuenden Weissagungen von der Hand weiset, ohne zu bedenken, daß es gerade darum sich handele, aus den verschiedenen einzelnen Stellen ein möglichst vollständiges und klares, anschauliches Bild der weissagenden Thätigkeit sich zusammenzusetzen. So hat der Kritiker, von bestimmten dogmatischen Ansichten ausgehend, sogleich die Schwierigkeiten zerhauen, nicht gelöset. Denn beim rechten Lichte besehen liegt dieser Art, die Kritik zu handhaben, nichts anderes zu Grunde, als der unabänderliche, felsenfest gewisse Satz: es kann keine bestimmte Weissagungen geben. Doch auch gerade dieses kritische Verfahren hat seine Wahrheit und eine gewisse Berechtigung, so aufzutreten, namentlich der ebenso hölzernen und geschmacklosen, als auf Mangel an Einsicht in das Wesen der prophetischen Anschauung beruhenden Weise der früheren orthodoxen Theologie gegenüber. Aber ebenso wenig führt jenes obenhin fahrende, im Allgemeinen absprechende Urtheil Leng's zum Ziele: es führt zu keiner Einsicht in Grund und Wesen der anderweitigen prophetischen Unbestimmtheit.

*) S. v. Lengerke S. LXXV-LXXXI.

Digitized by Google

So viel steht zunächst fest, daß die Weissagung in der Gegenwart wurzeln, auf historischem Grund und Boden stehen müsse. Wäre es unumstößlich sicheres Resultat der Kritik, daß der Verf. „mannigfache Verstöße gegen die Geschichte der Zeit begeht, in welche er sich stellt," und andererseits „die Zeit vom Untergange der Persischen Herrschaft bis auf den Tod des Antiochus, mit dem Detail eines Geschichtsbuches beschreibt" (von Leng. S. LXXVII.), so würde die Folgerung, die Orakel träten völlig aus dem Bereiche prophetischer Anschauung heraus, und erwiesen sich als vaticinia post eventum, mit ungleich größerer Berechtigung auftreten als nunmehr. Nun gehen aber auch die Gesichte wirklich stets von dem Standpunkte der Gegenwart aus; je nach den verschiedenen Zeitabschnitten in Daniels Leben ist auch dieser Ausgangspunkt verändert. Auch in den Bedürfnissen, wie der Richtung der Zeit wurzelt die Danielische Prophetie; diese Berührung der Theokratie mit heidnischen Reichen, ihr scheinbares Unterliegen machten bestimmtere Aufschlüsse über das innere Verhältniß der Theokratie und ihren Entwickelungsgang zu den irdischen mächtigen Reichen nothwendig. Nicht minder zeigt sich die Person und die Stellung Daniels, seine auch äußerlich bedeutende politische Stellung günstig einer solchen prophetischen Darstellung *). Am schönsten und tiefsten läßt uns in dasjenige, was die Gegenwart bewegte, Cap. 9. hineinblicken. Die heilige Trauer, die das Gebet des Gottesmannes ausspricht, wird mit Recht mit jenen herrlichen Liedern zusammengestellt, die die durch die Zeit der Trübsal angeregte Sehnsucht, den Schmerz über die Gegenwart in den lieblichsten und zartesten Empfindungen ausspre-

*) S. Steudel, disquisitio in locum Dan. IX, 24-27. Tub. 1833, p. 9: Ab eo, qui mediis in orbis terrarum administrandis rebus versabatur, minime absonum censueris, ut ejusmodi temporum momenta, quibus cardo rerum humanarum verteretur, diversa ipsius potissimum mentem subirent, eorum, quorum ut summorum ac celsissimorum splendore hominum oculi perstringerentur, inconstantia ipsius adspectui sese offerret, atque ita loco cessura omnia apparerent, ut victrix Dei solius causa per omnia secula constitueretur, ac immutato ex divinae legis unica auctoritate rerum ordine conspicua redderetur.

Digitized by Google

chen *). Nur da, wo ein solcher Sinn lebendig sich ausspricht, wo eine ernste schwere Zeit das Herz eben so sehr demüthigt, als mit Kraft bindet an den lebendigen Gott, die einzige Hülfe im Elende, — da ist die Veranlassung vorhanden, die wir für unsere Weissagungen suchen. Wie in dieser Zeit wieder eine eigenthümliche poetische Thätigkeit erwachte, heilige Sänger wieder mit der Kraft früherer Tage in die Harfen griffen, so zeigt sich auch in Daniels Weissagungen eine Frucht des eigenthümlichen, in jener Zeit wieder erwachten religiösen Lebens.

So erweiset sich im Einklange mit den Bedürfnissen der Zeit der göttliche Geist in den Propheten. Nicht losgerissen von dem inneren religiösen Entwickelungsgange des Volkes steht der seherische Blick, den den Propheten dieser Zeit in die Zukunft zu werfen vergönnt wurde. Eine bestimmtere Fassung der Weissagung dem Bedürfniß der Zeiten vollkommen entsprechend zeigt sich z. B. unverkennbar in den Messianischen Hoffnungen, wie Sacharjah und Maleachi sie vortragen. Treffen wir mithin bei Dan. eine das Maaß früherer Zeiten überschreitende Bestimmtheit der Weissagung, so dürfte das an sich nicht befremden. Nur fragt sich, wie diese Bestimmtheit zum Vorschein kommt? Steht sie so vereinzelt da, als Befriedigung eitler Neugier, oder als dichterisches Spiel mit der Geschichte, wie dieß z. B. in den Apokryphischen Apokalypsen, wie dem B. Henoch, dem 4ten B. Esra, den Sibyllinen der Fall ist, so vermag sie nicht als ächte Weissagung sich zu halten. Aber so wenig wir dafür die den Propheten erfüllende Sehnsucht ansehen dürfen, so wenig gilt dieß auch von der Erfüllung derselben. Die Grundidee der Danielischen Weissagungen, welche alles Einzelne trägt und belebt, ist keine andere als diese, daß das Reich Jehovas, und zwar in der wahren himmlischen Verklärung, die ihm zu Theil werden werde, sich als die einzig siegreiche, Weltüberwindende Macht bewähren müsse und werde. Durch die Grundanschauung erhält nun die einzelne Bestimmung erst ihre höhere prophetische Bedeutung, und die Weissagung läßt sich nicht

*) Vgl. darüber Ewald, die Pss. S. 114. Leo Univers. Gesch. S. 581.

Digitized by Google

ansehen als ein „Geschichtsbuch," mehr dazu geeignet „die Neugierde zu befriedigen, als zur Ermahnung und Ermunterung zu dienen" (von Leng. S. LXXVIII.). Diese Anklage ist nur hervorgegangen aus völliger Verkennung jener Grundidee, beruht also auf dem gröbsten Misverständnisse des Buches. So können wir denn auch unmöglich zugeben, daß „wo die Propheten individualisiren, da sey es dichterische Sprachweise," womit unser Kritiker nicht minder seine gänzliche Verkennung der prophetischen Thätigkeit beurkundet, und die grobe Verwechselung von Poesie und prophetischer Verkündigung sich zu Schulden kommen läßt. Vielmehr beruht das wahre Wesen der Prophetie auf jenem richtig erfaßten, in seiner Tiefe festgehaltenen und durchgeführten Verhältnisse der allgemeinen Idee des Reiches Gottes zu dem Entwickelungsgange desselben, und der dadurch herbeigeführten eigenthümlichen Stellung des Einzelnen zum Ganzen. Und so geben wir gerne zu *), daß erst „durch die große zusammenhängende Weissagung der göttlichen Verwirklichung des Wahren und Guten auch die dabei vorkommenden Vorhersagungen Werth und Glauben erhalten," — so wir halten dieß für die einzig befriedigende Auffassung von Weissagung und Vorhersagung. Verlöre sich daher die Verkündigung in eine rein äußerliche politische Geschichte, wie z. B. Daniel in die der Makkabäischen Zeit, die Apokalypse in die des Römischen Reiches, so würde sie das „Grundverhältniß des Menschen zur Geschichte zerstören." Aber der wahre hohe Charakter der biblischen Prophetie besteht eben darin, daß sie eben so wenig einen falschen Idealismus, der das historische Element in allgemeine Wahrheiten verflüchtigt, noch einen mehr oder weniger willkührlichen, äußerlichen historischen Schematismus begünstigt.

Je bestimmter nun bei Dan. die Idee des Gottesreiches, theils im Gegensatze zu den ihr gegenüberstehenden Reichen, theils als eigenthümliches durch bestimmte Merkmale charakterisirtes Reich — in welchem des Menschensohn erscheint, die

*) Mit Ritzsch, System d. christl. Lehre S. 85 ff.; vgl. auch Lücke, Einl. in die Apokal. S. 570 ff.

Digitized by Google

Auferstehung der Todten beginnt u. s. w. — hervortritt, desto mehr erforderte es das Wesen der Prophetie, um der concreten historischen Fassung dieser Idee willen, daß sie auch in dieser Weise sich an dem Gegensatze bewährt. Wir können sagen: jene Idee ist das eigentlich Produktive für die übrigen Darstellungen so gut wie ihr Resultat, so daß mit der Energie und Gestaltung derselben auch alles Uebrige in harmonischer Proportion stehen muß. In steigendem Maaße erscheinen ihm die Reiche der Welt den Kampf mit dem Gottesreiche versuchend. Aber die bestehenden, oder zur Zeit des Propheten sich erhebenden Reiche der Babylonier und der Perser können unmöglich dieser Idee genügen. Ersteres nicht, — denn zu bestimmt war Babels Fall als göttliches Strafgericht dem theokratischen Bewußtseyn eingeprägt; — letzteres ebenfalls nicht, denn wie konnte diejenige Monarchie, durch deren Hand namentlich nach Jesaianischer Verkündigung ein Theil der verheißenen Segnungen realisirt werden, die Heimkehr der Erlauten erfolgen sollte, den Kampf mit solcher Energie auf seinen Culminationspunkt erheben. Ist dem Propheten die verklärte Form der Theokratie nichts anders, als die aus der Drangsal neu geboren hervorgehende himmlische Theokratie, so ist damit ein höheres Maaß der Drangsal, ein heißerer Kampf gesetzt, als der aus der Gegenwart unmittelbar zu entnehmende. Als Träger dieser Idee erscheinen deßhalb noch zwey andere Mächte, die in graduell fortschreitender Gewalt sich als antitheokratische beweisen. So sehen wir in Cap. 7. die prophetische Verkündigung sich entfalten, und zwar ganz vom Standpunkte des exilischen Propheten Daniel aus, wenn wir anders die Idee dieser Grundlage der übrigen Weissagungen beachten.

Aber auch die übrigen Weissagungen lassen sich von demselben Gesichtspunkte aus begreifen. Cap. 8. stellt das Verhältniß zweyer Mächte zu der Theokratie dar, der Persischen und der Griechischen. Größer als die erstere erscheint ihm die zweyte: darum aber auch zugleich furchtbarer für die Theokratie, aus ihr sieht er das übermüthige feindliche Princip hervorbrechen, welches bis zum Himmel das kühne Haupt erhebend, dem Bundesvolke dennoch erliegt. Eine genau

Digitized by Google

Parallele hiezu haben wir in den Weissagungen des Sacharjah, c. 9. Die erliegende Persische Macht, welche hier zunächst geschildert wird, bildet den Gegensatz zu der bleibenden Macht und Herrlichkeit der Theokratie und ihres Königs. Dann aber schauet auch der Prophet die Söhne Zions im Streit mit den Söhnen Javans (9, 13, ff.), aus welchem jene durch des Herrn Hülfe siegreich hervorgehen. Der Standpunkt Sacharjas hat eine unverkennbare Analogie mit dem unsers Propheten.

Trefflich schließt sich hieran Cap. 10 — 12. Persien und Griechenland sind auch hier wieder wie Cap. 8. das allgemeine Substrat der Weissagung (11, 2 — 4.) Aber was so die Theokratie zu leiden hat, ist noch von geringerem Belang: das eigentliche Verderben beginnt erst, als die Mächte des Südens und des Nordens das kleine Land, wo Jehovas Ehre wohnet, zum Tummelplatz ihrer Kriege ausersehen. Aus diesen Kämpfen sieht er dann wieder jenes verderbliche Princip hervorgehen, den König des Nordens, der das Heiligthum verwüstet, die am Bunde festhalten verfolgt, das Heidenthum, welches der Theokratie ein Ende zu machen versucht. Je gewaltiger das Streben, desto glänzender ist seine Vernichtung: das Reich Jehovas siegt, und die Auferstehung der Todten beginnt. Auch selbst diese letzte Weissagung, so sehr sie sich in die Ausmalung des Einzelnen verliert, hat dennoch ihren historischen Anhaltspunkt in der Lage des Propheten. Freilich war es das Unerwartete, das menschlich Unwahrscheinliche, daß jener Westen, mit welchem damals die ersten wichtigeren Berührungen mit dem Oriente, dem Keime nach, sich zeigten, die Geißel Asiens, und die der Theokratie seyn werde: aber dieß ist deßhalb noch nicht das Unprophetische: vielmehr gehört es gerade zum Charakter der prophetischen Rede, auf das über den menschlichen, gewöhnlichen, begränzten Horizont Hinausliegende aufmerksam zu machen, dieses mit dem göttlichen höheren Rathschlusse und Endzwecke in Beziehung zu setzen.

Mit diesem Charakter der prophetischen Anschauung hängen die Zahlangaben in unserm Buche genau zusammen. Zunächst läßt sich nicht so im Allgemeinen behaupten, daß

Digitized by Google

genaue chronologische Angaben den Propheten überhaupt fremd seyn. „Verhältnißmäßig nicht häufig brauchen die Propheten auch bestimmte Zahlen, um die Zeitfrist anzugeben, in welcher etwas eintreten soll" — urtheilt dagegen viel besonnener der neueste Bearbeiter des bibl. Prophetismus *). Sodann läßt sich aber auch die Art der Entstehung jener Zahlangaben auf eine Weise verfolgen, welche dem Verf. den Charakter des ächten Prophetismus hinlänglich sichert. Daß der Verf. Cap. 9. die 70 Jahre des Jeremias in die größere Zeit der 70 Jahrwochen verwandelt, hätte den wahrhaft symbolischen Charakter seiner Angaben nicht verkennen lassen sollen. Wie die Apokalyptischen Zahlangaben auf der alttestamentlich prophetischen Grundlage ruhen, und dadurch mit, sich als prophetische Symbole erweisen **), so ist hiezu auch unser Buch in analogem Verhältnisse befindlich. Schon hier tritt unverkennbar ein gewisses künstlerisches Interesse hervor, wie dieß der apokalyptischen Darstellung überhaupt eigen ist, und wobei die menschliche Bildung des in Zahlenverhältnissen lebenden Verfassers alle Berechtigung hat, mit in Anschlag gebracht zu werden ***). Dann aber fällt jede Berechtigung, die Zahlen für post eventum fingirte zu halten, von selbst hinweg; vielmehr finden wir den entgegengesetzten prophetischen Standpunkt festgehalten. Solch eine Bewandniß hat es aber auch mit den übrigen hieher gehörigen Angaben des B., wobei Cap. 7. als der Grundstamm der übrigen Weissagungen zunächst ins Auge zu fassen ist. Je kräftiger die Schilderung der aus dem antitheokratischen Princip hervorgehenden Drangsale für das Bundesvolk war, desto mehr mußte sich der Verf. gedrungen fühlen, diese Leidensmomente als bestimmte, ein Maaß habende, im Gegensatze zu dem ewigen, maaßlosen Reiche der Herrlichkeit herauszustellen. Was Jehova so über sein Volk verhängt und ergehen läßt, ist genau abgegränzt, seinem Endziele nach bestimmt (7, 12. 22.). Diese bestimmte Zeit wird nun 7, 26. näher angegeben, durch 3½

*) S. Knobel a. a. O. I, S. 308.

**) S. Steudel in Bengels N. Archiv IV, 2, S. 303 ff. Lücke a. a. O. S. 571 ff.

***) Vgl. Lücke a. a. O. S. 174 ff.

Digitized by Google

Zeiten bestimmt, und zwar in ächt hebräischer Weise, da sich die Anwendung dieser Zahl aus der der Siebenzahl zur Genüge ergiebt *), und es harmonirt dieser Gebrauch mit der heiligen Siebenzahl c. 9. vollkommen **). Damit aber begnügt sich nun der Verf. nicht. Wieder zurückkommend auf die verkündete Trübsalszeit, mit neuen Farben sie schildernd, genügt ihm nicht mehr die erste Zeitengabe; die Jahre verwandelt er in Tage, da ihm jene noch zu allgemein erscheint. Und so verdoppelt er sie bald (8, 14.), bald zerlegt er diese Verdoppelung wieder in zwei Hälften (12, 11.), — immer aber kommt er wieder auf die halbe Siebenzahl als den Grundtypus seiner Zahlangaben zurück (12, 7.). Diese Mannigfaltigkeit der Zeitangaben soll gerade darthun, wie sie alle ihre Anwendung auf jene Drangsalszeit erleiden, und somit den die Basis seiner Verkündigungen bildenden Gedanken des Verf's., daß Alles in bestimmte Zeiten in dieser Hinsicht dem göttlichen Rathschlusse gemäß zerlegt sey, symbolisch veranschaulichen. Damit hat uns denn der Verf. selbst einen Blick in die Entstehungsweise seiner Zahlangaben eröffnet, welche mit der frühen Entstehung der Weissagung selbst innigst zusammenhängt.

§. 10.

Den Beschluß unserer Untersuchungen mögen einige Bemerkungen über den linguistischen Charakter des B. Dan. bilden. Da die Kritik des Herrn von Leng. auch in dieser Beziehung weit entfernt, den Gegenstand in ein helleres Licht zu setzen, denselben nur noch ungleich mehr als die seiner Vorgänger verwirrt hat, so scheint dieß um so dringendere Pflicht zu seyn.

*) S. Ewald, comment. in Apoc. p. 196. Spatium significat (vates) ut non brevissimi ita nec nimis longi temporis. Septem enim annorum spatium cum Hebraeis jam vetustioribus spatii satis longi notatio sit vaga (Judd. 6, 1. 25. 12, 9. 2 Sam. 24, 13. Ezech. 39, 9. 12. 14.), seriores quidem post exilium Judaei spatium paullo minus expressuri numerum hunc sacrum dividere consueverunt, ita ut in vita quoque vulgari tres anni cum semestri *annorum aliquot* seu spatii temporis satis longi nec tamen nimii notatio esset vaga.

**) Vgl. dazu auch Hofmann, a. a. O. S. 105 ff.

Digitized by Google

1) Es fragt sich zunächst, da der Verf. theils Hebräisch theils Aramäisch schreibt, wie dieser Sprachenwechsel auf di Zeitverhältnisse desselben gesehen, zu erklären sey? Herr v o Leng. begnügt sich, uns hier zunächst zu belehren, daß auc im Makkab. Zeitalter noch hebräisch geschrieben wurde. Mi einer Stelle aus Zunz wird es bewiesen, daß in Judäa noc Jahrhunderte nach Nehemia geschrieben wurde, daß dieß lang dem Untergange widerstanden habe, und das Kleinod der ihm mi Begeisterung anhangenden Nation geblieben sey (S. XXX f. Auf der Stelle scheint aber der Verf. hier seine, oder viel mehr Zunz's — allerdings falsch ausgedrückte — Bemer kung wieder vergessen zu haben; denn er schreibt S. XXXI, es sey ganz unwahrscheinlich, daß beide Sprachen dem Verf. gleich geläufig waren, das hebr. Sprachgewand sey ihm lästig, das aramäische bequemer gewesen, den Ungelehrten sey na mentlich die heilige Sprache längst entfremdet gewesen u. s. w. Der arge Widerspruch mit sich selbst, dieses Hin- und Her reden ist unverantwortlich. Einmal soll sich das Hebräisch der Makkab. Zeit noch durch „Reinheit und Classicität der Sprache" auszeichnen, das Anderemal war es so lästig dem Verf., daß er „bei der ersten Gelegenheit dieses Gewand ab wirft." — Aber kann sich denn die Kritik auch weiter mit dieser Erklärung des Sprachenwechsels begnügen? Wäre es denn nicht im höchsten Grade seltsam, daß der Verf. wieder mit Cap. 8. das hebr. Gewand anlegt, da er doch so froh war, desselben mit guter Manier losgeworden zu seyn? Ja es ist in diesem Falle gar nicht einzusehen, weßhalb der Verf. überhaupt hebräisch schrieb, falls ihm dieses wirklich lästig war. Also nur daraus, daß beide Sprachen gleich geläufig dem Verf. waren, so daß er unvermerkt von der einen zu der andern übergehen konnte, läßt sich jener Wechsel erklären. Sehr charakteristisch bemerkt aber dabei Rosenmüller*): satis quidem probabiliter sic statueretur *si ab eo, cujus nomen gerit, scriptus esset liber.* Dieß räumt auch v. Leng. ein: das Hebr. war ja dem Verf. lästig, also nicht geläufig, wäre es ihm mithin eben so geläufig gewesen, als

*) Scholl. in Dan. proem. p. 30. 31.

Digitized by Google

das Aramäische, so könnte er nicht füglich im Makkab. Zeitalter gelebt haben. Was ist da zu thun? Von Leng. weiß sich nicht zu helfen, wohl aber Rosenmüller: der Verf. hat jene Geläufigkeit in beiden Sprachen affectirt*). Das heißt das Problem noch verwickelter und schwieriger machen. Denn dann hätte doch wohl der Verf. seinem exilischen Zeitgenossen Ezechiel sich anschließen müssen, bei dem doch jener Wechsel bekanntlich nicht Statt findet. Oder wer zweifelte denn im Makkab. Zeitalter an der Festigkeit des Verf's. im Aramäischen? Wozu bediente er sich also dann noch dieses Dialekts? Auch Propheten nach dem Exil hatten ja noch ganz hebräisch geschrieben. Da läßt sich also gar kein Zweck der Insertion der Aramäischen Stücke decken. Genug ist uns aber jedenfalls dieß Zugeständniß der Kritik, daß das Buch seiner linguistischen allgemeinen Beschaffenheit nach sich treffend aus der Zeit des Exils herleiten lasse. Nur im Falle, daß sonst die Unächtheit klar erwiesen wäre, müßten wir auch hierin schlaue Täuschung des Verf's. sehen: die Art aber, wie er dann zu Werke gegangen seyn müßte, wäre ein unlösbares Räthsel.

2) Es ist unläugbare Thatsache, daß das Hebräische des Buches mit den späteren BB. des A. T., am entschiedensten aber mit Ezechiels Sprachgebrauche verwandt sey und übereinkomme. Man vergleiche z. B.: בג, 1, 5. (Ezech. 25, 7.), חוב, 1, 10, nur noch bei Ezech. 18, 7., העבי, 8, 9. (Ezech. 20, 6. 15.), בן אדם 8, 17. als Anrede häufig bei Ezech., קלל, 10, 6, (Ezech. 1, 7.), כתב, f. ספר, 10, 21 (Ez. 13, 9.), זהר, 12, 3, Ez. 8, 2., לבוש הבדים, 10, 5. (Ez. 9, 10. 12.), התחברות, 11, 23. vgl. die analoge Bildung השמעות, Ez. 24, 26. u. a. Dieß erkennt auch von Leng. vollständig an, und er sieht sich deßhalb genöthigt, den Verf. zum Nachahmer des Ezechiel zu machen (S. LX.) — eine Hypothese, um nichts besser und schlechter als die derer, welche sich bei dem so genannten Pseudo-Jesaias nicht anders zu helfen wissen, als so, daß sie ihn den ächten Jesaias in der

*) Videtur nulla alia de causa hoc fecisse quam ut lectoribus persuaderet, compositum esse librum a vetere illo propheta, cui utriusque linguae usum aeque facilem esse oportuit.

Digitized by Google

Form nachahmen lassen *). Da dieselbe aber allein auf der andern Hypothese der Unächtheit beruhet, so kann sie für uns nur den Werth haben, daß sie das Zugeständniß der Harmonie des Styles unsers B. mit dem der exilischen Schriftsteller enthält. — Auf eine zweite Eigenthümlichkeit des Hebraismus werden wir aufmerksam gemacht durch die Bemerkung, daß „eine Anzahl Wörter nur bei Daniel vorkommen, welche aus dem Aramäischen und Talmudisch-Rabbinischen erklärt werden müssen" **). Vortrefflich! Und was folgert daraus die Kritik der Gegner? Daß „die Sprache des Buches so entartet sey, wie man es zur Zeit des Exils nicht erwarte." Nicht erwarte — nun die Kritik hat vergessen, daß gerade Ezechiel ganz genau dieselbe Erscheinung darbietet. Dieser „bietet eigene Formen und Redensarten, so wie in großer Anzahl sonst nicht vorkommende Wörter aller Gattungen dar, worunter manche von dem Propheten selbst gebildet zu seyn scheinen" ***). — Auf eine dritte Eigenthümlichkeit des Styls macht man aufmerksam, nämlich auf „die Benutzung von pentateuchischen Redensarten und Wörtern, welche sich schon in dem späteren Ezechiel, aber vorzugsweise in den spätesten Kethubim zeige" †). Und was urtheilt auch hier wieder nicht etwa bloß in Bezug auf den Jeremias, sondern, um nur einmal bei dem hieher besonders gehörigen Ezechiel stehen zu bleiben, die neuere linguistische Forschung? „Noch auffallender, sagt Zunz, ist [bei Ezech.] die starke Benutzung von pentateuchischen Worten und Wendungen, die weit eingreifender als bei Jeremia ist, und in deren Gebrauch er häufig mit den spätesten Kethubim zusammentrifft." Wahrlich einer solchen Parallele braucht sich unser Buch nicht zu schämen, wohl aber die Kritik, welche dergleichen mit naiver Unbefangenheit nachschreibt, um daraus gegen seine Authentie zu argumentiren

*) Vgl. darüber Duchsler, die Unwissenschaftlichkeit im Gebiet d. Alttl. Kritik S. 171 ff.

**) Knobel a. a. O. II, S. 403. vgl. von Leng. S. LXI.

***) S. Zunz, die gottesd. Vortr. d. Juden S. 139. vgl. auch Hdbb. d. Einl. I, 1, S. 234.

†) S. von Leng. S. LXI.

Digitized by Google

3) In nicht geringere Widersprüche verwickelt sich unser Kritiker bei der Beurtheilung des Aramäischen Abschnittes unsers Buches. S. XXX ff. heißt es, gegen die Abfassung im Exile spreche, daß das Aramäische nicht durchweg mit dem des B. Esra übereinstimme, sodann aber, daß die Uebereinstimmung des Aram. mit dem B. Esra schwerer bei der Annahme der Aechtheit erklärlich sey als umgekehrt, da die aramaisirende Volkssprache im Exil wie jedes Patois sehr schwankte. Der Verf. bedenkt also nicht, daß er selbst ein Schwanken des Sprachgebrauches statuirt, dasselbe aber das eine Mal zu Gunsten, das andere Mal zum Nachtheile der Aechtheit benutzt, — ein Umstand, den wir zur Entschuldigung des Kritikers daraus erklären wollen, daß er das eine Mal Hitzig, das andere Mal de Wette zu seinem Führer erkor, wohl meinend, es komme in den kritischen Argumenten mehr auf das multa als auf das multum an. Dennoch lassen sich gerade jene Bemerkungen benutzen, um daraus ein für die linguistische Würdigung des Buches nicht unerhebliches Kennzeichen zu gewinnen. Die Sache verhält sich nämlich dergestalt, daß allerdings im Allgemeinen das Aramäische unsers Buches mit dem des B. Esra übereinstimmt, und daß diese Uebereinstimmung, welche sich z. B. in dem vorwiegenden Einflusse des Hebräischen auf eine selbst dem Aramäischen Idiom geradezu entgegengesetzte Weise äußert, schon auf eine nahe liegende Abfassungszeit beider Schriften hinführt, wie dieß kein gesunder philologischer Sinn verkennen wird *). Andererseits ist auch nicht zu übersehen, daß im Einzelnen beide Schriftsteller von einander Abweichendes enthalten, wie z. B. die Pronominalformen לכם, להם, beim Esra, Dan.: להן, לכן; Dan.: המון neben המן (2, 34. 35. 3, 22.), bei Esra nur die apokopirte Form. Bei Esra steht הוך (erweichte

*) Man vgl. z. B. das treffende Urtheil von J. D. Michaelis gramm. Chald. p. 25.: ex his similibusque Danielis et Ezrae hebraismis, qui his libris peculiares sunt, intelliges, utrumque librum eo tempore scriptum fuisse, quo recens adhuc vernacula sua admiscentibus Hebraeis lingua Chaldaica; *non seriore tempore confictum*. In Thargumim enim, antiquissimis etiam, plerumque frustra hos hebraismos quaesieris, in Daniele et Ezra ubique obvios.

Form aus הלך; dafür bei Dan.: אזל. Das aus dem Persischen stammende Adverb. אספרנא *) häufig bei Esra, kennt Dan. nicht; ebenso das Adv. אדרזדא Esra 7, 23 **). Die Form גזבר, Schatzmeister, findet sich nur bei Esra (1, 8. 7, 21.) Daniel hat dafür גדבריא, 3, 2. 3. Für נולי Dan. 2, 5. hat Esra 6, 11. נולו u. s. w. Diese Beobachtung zeigt, daß nicht zwischen beiden Verff. ein Verhältniß ängstlicher Nachahmungssucht stattfand, wie es, nach ihrem bisherigen Verfahren zu urtheilen, auch hier die Kritik statuiren müßte, um die anderweitige Uebereinstimmung zu erklären. Vielmehr bürgt dieselbe für die individuelle Selbstständigkeit, die bewahrte Eigenthümlichkeit beider Schriften, und dieß stimmt einerseits damit treffend überein, daß ihre Abfassungszeit nicht in einen ganz gleichen, sondern nur in zwei sich sehr nahe liegende Zeiträume fällt, so wie, andererseits mit der richtigen Bemerkung de Wettes ***), daß jenes Patois, welches wir unter dem Namen des Chaldäischen begreifen, seiner ganzen Entstehung und Beschaffenheit nach einen schwankenden, veränderlichen Charakter an sich tragen mußte. Sonach wäre auch von dieser Seite her der Sprachcharakter des Buches vollkommen der exilischen Zeit angemessen. Es fragt sich nur noch,

4) ob sich das Vorkommen der angeblich Griechischen Instrumenten-Namen c. 3., damit vereinbaren lasse. Denn diese sollen auch nach der neuesten Kritik aufs entschiedenste gegen die Abfassung vor Alexander sprechen †). Es sind drei Namen, welche man bisher gemeinhin aus dem Griech. am passendsten herzuleiten gemeint hat, welche so Großes beweisen sollen. Wenig hat man sich dabei vor allen vergegenwärtigt, wie die Etymologie und der historische Ursprung der Bezeichnungen musikal. Instrumente bei den Alten überhaupt meist dunkel ist. Ein eklatantes Beispiel liefert uns dazu der neueste Commentar zur Genesis. Hier heißt es von dem Gen. 4, 2

*) S. darüber Gesenius, thes. I. p. 132.

**) S. Gesenius l. cit. p. 29 sq.

***) Einl. S. 322. Vgl. mein Handb. a. a. O. S. 237.

†) S. von Lengerke S. 120 — 126.

Digitized by Google

genannten עוגב, es scheine „erst spät bekannt zu werden," dann wird eine Etymologie aus dem Persischen aufgestellt, und die Vermuthung ausgesprochen, es möchten gerade solche Citherschläger und Pfeifer nach Jerusalem aus Persien herüber gekommen seyn *). Hier zeigt sich zugleich in diesem Beispiele, wie viel die anderweitige kritische Befangenheit auf die Beurtheilung jenes Namens entscheidenden Einfluß ausgeübt habe. Wie sollte es darnach schwer werden, beim Daniel mit Geier geradezu zu behaupten, es seyen Griech. Musiker am Chaldäischen Hofe gewesen? Aber dem widerspricht freilich das kritische Vorurtheil bei unserem Buche. — Eben so wenig hat man bei diesem Argumente die vielfache Identität Griechischer und Oriental. Instrumenten-Namen beherzigt, wodurch sich das Resultat herausstellt, daß gerade in dieser Beziehung ein lebhafter Verkehr zwischen Orient und Occident Statt fand. Wir erinnern nur an Folgendes: כִּנּוֹר ist das Griech. κινύρα, und leiten es gleich die Griechen von dem Griech. κινυρὸς ab, so steht doch die Oriental. Ableitung so wie der alte Syrische Gebrauch desselben fest **); — נבל, das Griech. νάβλα, den Griechen selbst zufolge Orientalischen, Phönizischen Ursprunges ***); — משרקיתא, verwandt mit dem Griech. σύριγξ, über deren Erfindung die Griechen vieles berichten †), — μάγαδις, den Griechen zufolge ebenfalls ein ausländisches Instrument, welches im Griech. allerdings keine Etymologie zuläßt, aber auch seiner Oriental. Ableitung nach dunkel ist ††), — סבכא das Griech. σαμβύκη, auch unter den verstümmelten Formen: ζαμβίκη, ἰαμβύκη, den Zeugnissen der Alten zufolge ebenfalls Orientalischer Herkunft †††). Bei so bewandten Umständen sollte man doch

*) Von Bohlen zu Genesis S. 60. 61.

**) S. Spanheim ad Callimach. p. 466 sq. Gesenius u. d. W. Creuzer Symb. I, S. 351. II, 96. Hitzig, die Pss. II, S. 3.

***) S. Athen. IV, p. 175, Strabo X, 3. p. 471.

†) S. Pollux onom. IV, 9, 15. intpp. ad Hygin. p. 389 sq. ed. Staver.

††) Athen. IV. p. 182. XIV. p. 634 sq. Hamaker, miscell. Phoenic. p. 305.

†††) S. meinen Comment. z. Dan. S. 106. 107.

Digitized by Google

jedenfalls sehr vorsichtig im Urtheil da seyn, wo sich anderweitige noch nicht gehörig erkannte Uebereinstimmung eines solchen Griech. und Semitischen Namens findet. Eine reiche Analogie zeigt hier den entschiedenen uralten Zusammenhang beider Arten von Musik. — Sodann muß auch von den drey angeblich ursprünglich Griechischen Bezeichnungen eine sogleich gestrichen werden, nämlich קיתרס, allerdings zusammenhängend mit dem Griech. κιθάρα, aber nach dem hier, wie auch schon in den eben erwähnten Fällen entscheidenden Zeugnisse des Strabo, der ihr den Asiatischen Ursprung zuerkennt *). Es kann uns dabei sehr gleichgültig seyn, ob man die versuchte Etymologie von קרס will gelten lassen, oder sich in Ermangelung einer besseren jedes etymologischen Versuches enthalten will. Wissen wir doch, daß auch von den angeführten Beispielen, wie überhaupt in Dingen dieser Art, der etymologische Ursprung der Wörter oft dunkel und schwierig ist! Dann sind wir also auf die geringe Zahl von zwei Wörtern פסנתרין und סומפניה reducirt, — und wer die kritische Lage der Dinge kennt, wird darauf nicht gerade viel Gewicht legen wollen. Allerdings kann פסנתרין der Form nach aus dem Griech. ψαλτήριον entstanden seyn, wie סנהדרין aus συνέδριον. Aber auch eben so gut kann das Griech. Wort Umbildung des Semitischen seyn, ψαλτήριον ec. ὄργανον. Hierfür spricht sogar die Umsetzung des נ in ein λ, so daß die Etymologie an ψάλλω erinnern soll. Wir wissen nur, daß das Instrument eins war mit der μάγαδις **), dafür war aber der eigentlich Griech. Name λυρόφωνις ***), und durch diese Notiz sind wir also wieder auf den Orient als Vaterland der Entstehung des Instrumentes gewiesen. Daß man in Griechenland veranlaßt wurde, dem Instrumente noch einen ausländischen Namen, dem Griech. Idiome akkommodirt, zu

*) Strabo X, 3. p. 471. κιθάραν Ἀσιᾶσιν ῥάσσων (gegen die nationale hellenische Ansicht: Ἀπόλλωνα εὑρετὴν εἶναι κιθάρας. Ἑλλήνων ἐστιν — λόγος). Daher auch Rosenmüller, schol. p. 127.: convenit quidem [Hebr. קיתרס] cum graeco κιθάρα vel κίθαρις, barbarae tamen potius quam graecae originis vocabulum est.

**) Athen. XIV. p. 636.

***) Athen. IV. p. 175.

Digitized by Google

geben, kann seinen Grund sehr füglich in einer ursprünglich Orientalischen Benennung haben. Noch entschiedener müssen wir eine solche Akkommodation des Syr. Idioms an das Orientalische bei dem W. סומפניה behaupten, wo ich bei der Ableitung von סוף (Schilf) verharren muß, da ich die Bildung um nichts auffallender finde als z. B. die von צֶפַע und צִפְעֹנִי, und das Vorkommen der Form סמפונות im Talmudischen *) mich in dem Aramäischen Ursprunge des Wortes nur bestärkt.

Woher aber rührt nun diese entschiedene Behauptung, daß vor Alexander kein einziges Griechisches Wort zu den Orientalen, und insbesondere den Babyloniern gedrungen sey? Das Recht der Behauptung, daß damals erst Griech. Wörter in diese Gegenden gedrungen seyen, könnte nur dann erwiesen werden, wenn sich keine früheren Verbindungen des Ostens und Westens nachweisen ließen. Bei einem erobernden und handelnden Volke, wie die Babylonier zu Daniels Zeit waren, läßt sich aber ein solches gar nicht vindiciren. Ja wir können wohl zuversichtlich sagen, daß, wäre die Kritik nicht in diesem Falle schon anderweitig genug befangen, sie diesen Spuren sorglich nachgehend, hier mit ein Zeugniß für jenen alten Völkerverkehr gefunden haben würde. Fakta, wie der von Berosus erzählte Kampf des Sanherib mit den Griechen in Cilicien **), oder daß der Bruder des Dichters Alcäus nach Babylon gekommen sey ***), sind da freilich ebenfalls nur einzelne Notizen, welche aber zusammengefaßt jenes Resultat nur bestätigen. Und wenn von Leng. dagegen bemerkt, daß der Orient eher auf die Griech. Sprache Einfluß ausübte als umgekehrt, so hat er nicht bedacht, daß er damit auch die Möglichkeit des umgekehrten Verhältnisses selber einräumt, zugleich aber auch, daß es sich hier gar nicht um einen viel umfassenden Einfluß handle, sondern nur um eine sehr vereinzelte Erscheinung, das Vorhandenseyn einiger weniger Griech. musikalischer Instrumente. Und wenn man sich in

*) Mischnah t. V. p. 124. Surenhus. vgl. meinen Comment. S. 109.

**) Vgl. Niebuhr, kl. Schriften S. 203 ff.

***) Strabo XIII. 2, 3. vgl. O. Müller im Rhein. Museum Bd. I. S. 287 ff.

Digitized by Google

dieser Hinsicht ähnliche Verhältnisse vergegenwärtigt, wie z. B. daß die Musik der Phrygier in Kreta ihre Stätte fand, hier aber wieder die der Dorier wurzelte *), so wird man um so unbedenklicher namentlich in demjenigen Zeitalter, von welchem hier die Rede ist, ein Gleiches von den Babyloniern und Griechen statuiren dürfen. Und so haben denn auch neuere Kritiker bereits von Leyg. hierin ein besseres, leider aber nicht befolgtes Beispiel gegeben, indem Rosenmüller sagt: nihil obstat, quominus instrumenta musica a Graecis inventa inter Babylonios usurpata fuerint **), und selbst de Wette erklärt: „möglich ist aber allerdings, daß griech. Instrumente und deren Namen den Babyloniern bekannt seyn konnten" ***).

*) S. O. Müller, die Dorier II, S. 330 ff.

**) Scholl. in Dan. p. 14.

***) Einl. S. 319, 4te Ausg.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google